FEDRO

EDICIÓN BILINGÜE

Platón

Introducción, traducción, notas y comentario
de Armando Poratti

Ágora de Ideas

ISTMO

Colección Fundamentos n.º 234
Serie *Ágora de Ideas,* dirigida por Félix Duque

Maqueta de portada:
Sergio Ramírez

Diseño interior y/o cubierta:
RAG

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-7090-474-5

Depósito legal: M-847-2010
Impresión:
Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

INTRODUCCIÓN

I

Los dos Platones

Un tiempo de residencia en el nada simple país de los diálogos platónicos nos acostumbra a convivir con varios Platones. La filología de los siglos XIX y comienzos del XX pudo aproximadamente ubicar la obra de Platón en periodos cronológicos, *grosso modo* la juventud, la madurez y la vejez[1]. Los diálogos de juventud, como sabemos, son los más simples y breves en apariencia, aquellos en los que un Sócrates, a veces problemáticamente identificado con su modelo histórico, inquieta a su interlocutor con preguntas que no se resuelven. Una simplificación escolar diría que preparan la metodología y van poniendo, en el terreno ético, los primeros problemas. En los de la vejez, junto a *Leyes* y a la cosmología del *Timeo,* predominan los aspectos epistemológico,

[1] Sin embargo, no puede darse por resuelto el espinoso problema de la cronología, donde el relativo consenso logrado desde la época de la estilometría corre el riesgo de no ser más que un espejismo. Puede verse un panorama actual de la cuestión (sobre todo en el ámbito anglosajón) en Smith (ed.) (1998), vol. I. [Las referencias completas de las obras citadas se encuentran en la Bibliografía.] Con respecto al *Fedro,* su ubicación hacia el final del grupo medio y en el tránsito a los diálogos de la vejez tiene suficiente consenso, y los desplazamientos a que puede someterlo la crítica no son mayores.

lógico y ontológico. Y en ambos grupos de diálogos –también en los de la juventud– brilla en todo su esplendor el genio filosófico de Platón, su genio filosófico *discursivo,* que lo convierte en uno de los pensadores más brillantes y complejos, y le permite hacerse presente en algunas discusiones académicas actuales sin mostrar demasiadas arrugas.

El otro Platón es el de los diálogos de la madurez, de alrededor de sus 40 años, fundamentalmente *Fedón, Fedro, Banquete, República.* Éstos son los diálogos más conocidos, literariamente deslumbrantes (los otros también lo son, pero en otro u otros *estilos*), y los podríamos caracterizar, con mayor seguridad, como metafísico-políticos. Es en ellos, y sólo en ellos, donde encontramos la llamada teoría de las Ideas, y casi todas nuestras representaciones de sedimentación cultural que responden al rótulo «Platón» provienen de allí. Es el Platón más discutible desde la discursividad filosófica; de hecho, Platón mismo dedicó en buena medida su vejez a discutirlo. Pero es el Platón *histórico,* histórico en sentido fuerte, esto es, el que ha constituido metafísicamente a Occidente. Es por ello el Platón que tenemos dentro como nuestra misma estructura profunda, *no discursiva,* en mayor medida tal vez de lo que, pese a las advertencias de Nietzsche, nos damos cuenta. Platón erige una metafísica –o *la* metafísica– en el sentido de una temática que iba a ser denominada así en la escuela de Aristóteles, y, sobre todo, en el sentido de la posición de un fundamento ontológico de lo presente que se encuentra *metá,* «más allá» de lo presente.

Política y metafísica

Esa metafísica de Platón se construye desde una raíz *política.* El buen Diógenes Laercio (III 23) anota que, después de su tercer y último fracaso en Sicilia, renunció a la política activa, «aunque sus escritos muestran que era un político». Platón esperó casi hasta la vejez para tal renuncia. De hecho, su posible autobiografía política en la *Carta VII* y las otras fuentes biográficas nos lo muestran intensamente, casi salvajemente, empeñado en la realización de sus ideas. El apasionado refrenamiento de su juventud y la renuncia a entrar en la vida política inmediata (*Carta VII* 325c-326b) se traducen en los intentos de convertir a los tiranos de Siracusa y en la actividad de la Academia, lugar de formación

de dirigentes que logra éxitos en pequeña escala, como el de Erasto y Corisco y la conversión de Hermias *(Carta VI)*[2]. En mayor escala, el intento personal de Platón en Sicilia fracasa reiterada y lamentablemente. Peor aún resulta, ya en la vejez del filósofo, la expedición académica al mando de Dión que logra hacerse con el gobierno de Siracusa y termina en un final sórdido y en la destrucción del polo de poder construido por los Dionisios[3]. Por otra parte, la reflexión y la escritura sobre el problema político unifican de punta a punta la obra platónica, desde la *Apología* y el *Critón* hasta las *Leyes.*

Al recorrer la biografía atormentada de este personaje obsesionado en la práctica y en la teoría por meter mano en la crisis de la Ciudad, no parece fácil conjugarla con el místico de los neoplatónicos antiguos y renacentistas, el distanciado ontólogo de la escuela de Tübingen o el decente colega de los anglosajones de tradición analítica. Seguramente el violento y arbitrario panfleto de sir Karl Popper, filológica, histórica y, en buena medida, ideológicamente insostenible, hubiera complacido a Platón más que muchos *papers.*

Esto no es el resultado contingente de la situación social, los intereses o el temple filosófico de Platón. Tiene que ver con el carácter esencial de la filosofía *griega* y el lugar de Platón en ella. Por supuesto, la historiografía tradicional, basada en Aristóteles, adjudica a la «filosofía», como primer objeto de especulación, la «naturaleza». No es éste el lugar para mostrar que ello fue el resultado de una acumulación de capas sobre la gran construcción aristotélica de *Metafísica A,* edificio analítico y sistemático, no histórico, ingenuamente convertido en un documento sobre el origen

[2] Erasto y Corisco son dos jóvenes de Escepsis, en la Tróade, becados por su ciudad para formarse en la Academia y a su vuelta redactar las leyes. Por ellos Platón entra en contacto con Hermias, tirano de la vecina Atarneo, que es ganado para el proyecto platónico. A la muerte de Platón, Jenófanes y Aristóteles irán a su corte, y Aristóteles se casará con su sobrina y escribirá una elegía cuando los persas lo derriben y ejecuten. W. Jaeger (*Aristóteles,* 1923, cap. V [ed. cast.: México, FCE, 1946, pp. 132-145]) lo hizo el héroe de una novela política y la clave que une la Academia, a través de Aristóteles, con Alejandro.

[3] Platónicos en función política, en general de corte reaccionario y en circunstancias muchas veces dramáticas, pululan en las fuentes antiguas. Cfr. P. M. Schuhl, «Platon et l'activité politique de l'Académie», *Rev. Ét. Grec.* 49-50 (1946-1947), pp. 46-53.

–sobre el Origen de la Razón misma, vamos– y donde *phýsis,* que significa otra cosa, dio lugar luego a su traducción como «naturaleza» y, finalmente, cuando se ensayó en el siglo XIX una historiografía madura, a su comprensión positivista y modernocéntrica. No es tampoco cuestión de sustituir por una temática política por una temática cosmológica. También la afirmación, a la sombra de Jean-Pierre Vernant, de que la racionalidad griega es «hija de la Ciudad», que en principio compartimos, no es ajena a la mitología del Mito y el Logos. El Logos-Razón trae demasiado lastre como para que pueda ser utilizado sin aviso. El pensamiento de fines del siglo XX nos invitó a sustituirlo por el Logos-Discurso. Esto permitiría cambiar el hiato entre lo que es y no es racional por el seguimiento de una deriva de los discursos. Es tentador proceder sin más a este cambio, sobre todo en una consideración del *Fedro,* cuyo tema es directamente el discurso.

Salvo porque nos encontramos de inmediato con que los acontecimientos del discurso no son nunca puramente discursivos, y aquí vuelve a aparecer la política. Ésta, por supuesto, está lejos en Grecia de ser la actividad limitada y desprestigiada de las sociedades contemporáneas; y no puede compararse ni al ejercicio subordinado y representacional de las tardodemocracias, ni a los modelos románticos y totalitarios del siglo XX. La emergencia de la *pólis* (otra abstracción con la que alguna vez habría que ajustar cuentas) fue el «origen» y el ámbito material y espiritual de lo que llamamos «Grecia», y se confunde con la emergencia del *lógos,* el Logos-Razón y/o el Logos-Discurso.

El griego clásico se abre al mundo primariamente desde la Ciudad, *tópos* de gestión de lo humano *y* también de manifestación de lo divino (que incluye a la «naturaleza»). Las peripecias de la Ciudad fueron las peripecias del *lógos,* durante el periodo que va desde la época arcaica hasta el final del mundo griego clásico, hacia fines del siglo IV[4]. La «realidad» emerge políticamente, y no es extraño que para un Platón (pero sólo *hasta* Platón), la política sea el modo de hacerse cargo en forma práctica *y especulativa* del Mundo. No incurrimos en esta mayúscula obsoleta por casualidad. Aristóteles ya desliza un cuchillo entre lo práctico y lo teórico, acota los espacios y regiones de la realidad, y les adjudica un sistema jerárquico de disciplinas. La *praxis* política (de la que trata la Política) debe ocuparse de producir el hombre capaz de alcanzar la cima teórica, pero alcanzarla pertenece a una *praxis* distinta. Y los contemporáneos y condiscípulos de Platón a quienes conocemos como «socráticos menores» ya son espiritualmente helenísticos, esto es, apolíticos. En Platón, la exacerbación de lo político se debe a que encarna la crisis de su mundo. Platón es un episodio y a la vez una quiebra decisiva en esa historia profunda. Esa quiebra en el pensamiento puede explicarse insertándola en el curso de los acontecimientos, pero terminó transcendiendo absolutamente su momento histórico y se constituyó en el acontecimiento *metafísico* decisivo de Occidente. En un resumen imposible, podríamos nombrarlo como el pasaje de la *ontología del conflicto* a la *ontología de la identidad.*

[4] El mundo «griego», limitado por un lado por el micénico y por otro por el helenístico, se fue gestando desde el colapso de la cultura micénica. Los poemas homéricos ya son, en buena medida, «políticos».

Lo que llamamos ontología del conflicto tiene en su base un conflicto empírico, que no es la guerra abierta. Las primeras manifestaciones del espíritu griego, como sucede en tantos pueblos, glorifican las gestas guerreras. Pero los poemas de Homero cantan acontencimientos remotos para auditorios de aristócratas que no cultivan ya la guerra en esas proporciones épicas. A lo largo de la llamada Edad Oscura, luego del colapso micénico, venía prosperando lentamente una sociedad agrícola, gobernada por aristocracias ligadas entre sí. Es probable que, después de varios siglos, el agotamiento de los suelos, provocado por ese mismo crecimiento, la haya puesto en crisis. La historia social y económica puede indicar este y otros motivos concomitantes para la efervescencia que hacia el temprano siglo VII desemboca en el periodo arcaico, que es el propiamente creativo de la historia de Grecia. Las respuestas a ese fenómeno tuvieron que hacerse cargo de las características contradictorias propias de una crisis de crecimiento. Un profundo cambio en la producción, la reapertura comercial del Mediterráneo, la colonización, fueron los intentos materiales de superarlo. Pero también emergen los conflictos sociales, que dan lugar, ya adoptado el alfabeto, a la redacción de leyes, la reestructuración de las magistraturas, la aparición del templo, la re-institucionalización del ágora, las Olimpíadas y los festivales religiosos, la revolución hoplítica, las tiranías y los partidos: la *pólis.*

Nuestra percepción histórica está influida por las diversas idealizaciones modernas a que fue sometida Grecia desde que el

Renacimiento convirtiera la Antigüedad en paradigma. Una de las más abarcadoras y mistificadoras ha sido la que desde finales del XVIII en adelante llevaron a cabo los alemanes, que vivían su frustración de nación nonata, y que hacía de Grecia y de la *pólis* griega el lugar de la armonía estética (Winckelmann) o política (Hegel). La *pólis* no surge como resolución armoniosa de los conflictos. Las aristocracias, vinculadas entre sí, habían logrado hacia los albores de la edad arcaica una suerte de equilibrio internacional. Las situaciones de tensión se produjeron en el interior de las ciudades, y nuestra escasa información sólo nos permite reconstruir tendencias típicas. En cada caso, la *pólis* no vino a terminar con una situación inarmónica sino a permitir que se desarrollara dentro de ciertos cauces.

La actitud de los griegos en su vida de relación es usualmente rotulada como competencia, *agón*. La competencia agonal está sostenida y limitada por un círculo de reglas, que se derivan de la igualdad fundamental de los participantes y, por ello, de una suerte de amistad *(philía)* subyacente. Este esquema, con el que Jean-Pierre Vernant explica la estructura de la *pólis* aristocrática, y que la *pólis* democrática simplemente heredaría, no nos parece libre de la herencia idealizadora[5]. Por más que vayamos hacia atrás, no hay testimonios de esa *pólis* aristocrática que administra elegantemente sus conflictos entre iguales. En todo caso, sería un reflejo de la situación prepolítica que los distintos factores de desequilibrio vienen a romper. En la vida política, la igualdad de las partes nunca se presenta como un dato, ni menos como un dato originario. El dato más bien es la profunda *desigualdad* de las partes en conflicto. La *pólis,* que jamás fue armoniosa, se constituyó como un nudo de tensiones internas, de los estratos nobles entre sí y de éstos con las clases populares. La *pólis* misma existe cuando existe la ley impersonal y escrita y el ámbito de lo que hoy llamaríamos lo público, que son un emergente del conflicto entre clases y sectores. Este conflicto tensiona la Ciudad desde su origen porque constituye su origen. Los testimonios de inicios de la edad arcaica –Hesíodo y Solón sobre todo– apuntan en esa dirección. Las tensiones se remontan tan atrás como queramos penetrar en la penumbra, ya arqueológica, en que desemboca nuestra documentación.

[5] *Les origines de la pensée grecque,* PUF, París, 1962, caps. III y V [ed. cast.: Buenos Aires, Eudeba, 1965, reeds.].

El conflicto fue experimentado como nervio de la vida misma de la Ciudad emergente, que nace como intento de gestionarlo. El ahondamiento de la desigualdad hasta la ruptura y, finalmente, la aniquilación del extremo más débil hubiera resultado en la dominación muerta de un elemento sobre otro. Pero el milagro en la emergencia de la *pólis* es el de haber logrado integrar en el juego mismo del conflicto a la parte más débil sin destruirla. El juego se da entre partes no *iguales,* pero que tienden a ser *equivalentes,* y la unidad es un resultado que se logra a cada momento, siempre en el límite del desgarramiento puro. La racionalidad no es tanto el cálculo operativo de las estrategias de gestión cuanto la lógica que se descubre en el conflicto mismo. Es decir, una lógica que se descubre en la «realidad» misma, una lógica ontológica. En la poesía política de Solón, la *pólis* es afirmada como *unidad,* desgarrada por las *partes,* los partidos, grupos o sectores sociales, los eupátridas y los campesinos despojados. La lógica de la gran riqueza consiste en no ponerse límites y, por ello mismo, encontrarlos, en forma de guerra civil y de la posible reacción de la otra parte. El pueblo, con un tirano a la cabeza, descabezaría a los nobles e intentaría quedarse, a su vez, con *todo*. El sabio Solón, legislador y estadista, pone límites y se pone él mismo como límite precario en una tensión que sabe raigal e insuprimible[6].

Lo que tenemos expresado en la obra y la poesía del legislador arcaico de Atenas es lo mismo que encontramos en lo que bastante después va a ser llamado filosofía: nuestras primeras líneas «filosóficas» conservadas, el fragmento de Anaximandro, hablan de un proceso de lucha regulada. En ambos casos, el equilibrio nace del exceso de las partes que tienden a sustituirse al todo, sólo para encontrar su propio límite en la reacción de la otra parte. Este juego de la retribución y el orden inmanente en el desorden se llama, tanto en Solón como en Anaximandro, *díke* y *adikía*. *Díke* no es la «justicia», sino esta lógica de lo indefinido y lo finito, del todo y las partes, que constituye a la Ciudad y al Mundo. La *historíe* jónica la encuentra jugando no sólo en el ámbito de los mortales, en el ámbito *finito* de la *pólis* –que por ello, librada al juego, es desgarrada y perece[7]– sino, sin más, en el ám-

[6] Solón, frgs. 31W 1D *(Musas);* 4W 3D *(Eunomía);* 36W 24D; 5-6W = 5D; 37W 25D.

[7] Solón, *Eunomía.*

bito de la totalidad, de «lo divino», donde *díke* puede jugar libre y eternamente porque lo divino es «sin muerte y sin vejez»; y así, *díke* es la sintaxis misma de las cosas[8]. Heráclito, que vive en la Jonia donde los factores de conflicto externo (Persia) e interno se superponen, pone explícitamente a *díke,* la pauta de la vida política, como *éris,* conflicto. Y esto equivale a *pólemos,* guerra, pero también a *harmoníe,* conexión adecuada[9]. *Díke* es, en cierto modo, la matriz conceptual del periodo arcaico[10]. «Grecia» no se constituye sobre el fondo de una tradición maciza, sino, material y espiritualmente, sobre un suelo fluctuante de transiciones y conflictos. La *pólis* «tradicional» es sólo la idealización posterior de algunos de esos momentos. En Grecia, la tradición es la crisis, y Occidente heredará esta movilidad.

La Ciudad arcaica emerge como un juego que se sostiene a sí mismo en sus tensiones. Frente a lo exterior, se preserva en la autosuficiencia *(autárkeia)* y en la no dependencia, la «libertad» *(eleuthería).* En el comienzo del siglo V, Grecia, con las Guerras Médicas, frena la amenaza externa del Imperio persa, que había invadido por dos veces el territorio continental. Estas guerras son la culminación gloriosa del mundo de la Ciudad y a la vez crean las condiciones para un desarrollo que va a producir otra alteración radical del mundo griego y que será el siguiente acto del drama de la *pólis* y el *lógos*. Como consecuencia de las guerras, ya neutralizado el peligro exterior, surge el fenómeno de las concentraciones de poder que transforman la política entre las ciudades en política internacional imperial y de confrontación de bloques. Esparta acentúa sus características de Estado militar y consolida su hegemonía sobre el Peloponeso. Atenas, que no había sobresalido durante el periodo arcaico, desarrolla durante la guerra una estrategia naval y crea una flota que le permite convertirse luego en potencia marítima, tanto militar como comercial. Las Guerras Médicas le proporcionan dos batallas simbólicas: Maratón, cifra gloriosa de la *pólis* de los «padres», y Salamina, que parió la *pólis*

[8] Anaximandro, 12B1; Aristóteles *Física* III 4, 203b6-15 = 12A15.

[9] 22B80, B53, B54.

[10] Esto vale para la tradición ática y jónica, y en buena medida para la itálica. Tampoco Parménides queda excluido. El «es» parmenideo, lejos de ser inmutable o de ser puro pensamiento, concentra todas las tensiones de la realidad frente a la emergencia de la nada.

democrática, ganada en el mar por el artero Temístocles. A la Liga del Peloponeso instrumentada por Esparta, Atenas opone la Liga de Delos, confederación de numerosas ciudades con centro en la isla sagrada de Apolo y Artemisa, en principio con carácter de prevención militar ante el peligro persa. A poco andar, la liga cambia de carácter, los aportes en hombres y barcos se convierten en aportes en dinero, la pertenencia a la liga se vuelve compulsiva, las sublevaciones se reprimen con desembarcos de los *mariners* y el establecimiento de enclaves militares y colonos atenienses, y las ciudades sometidas son beneficiadas con la imposición de la democracia. El tesoro es trasladado de Delos a Atenas, que dispone de él sin rendir cuentas y así financia su época gloriosa (el «Siglo de Pericles») con los tributos de los aliados. Es lo que los atenienses reconocieron como su «imperio» *(arkhé = rule)* y en los libros de historia se denomina usualmente el «imperialismo» ateniense. El centro imperial ejerce la represión y el control político, militar y económico. La arqueología atestigua, en esta época, la retracción del crecimiento de las ciudades sometidas. Estas condiciones permiten, en lo interno, el desarrollo de la democracia ateniense, que se nutre del mar también en su base social, el pueblo bajo de los remeros del Pireo.

La *pólis* «tradicional» –pero la tradición es la crisis–, el conflicto regulado, ontológico-religioso, se disuelve en las concentraciones imperiales de poder. Y este poder es de otra índole que el de los imperios orientales o el de la *pólis* arcaica: es un poder que quiebra lo «natural», en lo externo y en lo interno. El desencanto, la racionalización del mundo, tanto como los fenómenos de concentración de poder, hacen del siglo V a.C. griego el más afín al siglo XX. Encontramos allí la misma comprensión –quizá más profunda y, en un Tucídides, más sincera– del poder como creación artificial y técnica. Las técnicas específicas de esta operación serán las diversas artes militares, por supuesto, y el gran descubrimiento de la época, la técnica de la palabra persuasiva, que, como toda técnica, es codificable y enseñable. El nuevo juego será el de la autosustentación de la construcción artificial de poder, que tampoco necesitará de fundamento.

Atenas presenta por primera vez en la historia un fenómeno que va a reaparecer en tiempos más recientes: la democracia interna y el imperialismo como ámbitos complementarios de ejercicio del poder. Esto ha servido de modelo para la consciencia contem-

poránea[11]. El enfrentamiento de los dos bloques de la Antigüedad es un obvio paralelo de la Guerra Fría. Sólo que en Grecia la situación se recalentó y dio lugar a varios episodios de guerra abierta, unificados por el genio de Tucídides bajo un denominador común, que culminaron al final del siglo con la derrota de Atenas. A diferencia de la época arcaica, el periodo clásico (siglos V-IV) estuvo casi siempre en armas, y sus guerras fueron especialmente sanguinarias. La lectura, en Tucídides, de las masacres como práctica normal llega en algún momento a asquear. El resultado de la Guerra del Peloponeso no es la derrota de Atenas. Es el comienzo del fin de la Ciudad. La primera mitad del siglo IV verá nuevas guerras y un tiempo de predominio de Esparta, luego de Tebas, el intento ateniense de reflotar la Liga, pero mucho antes de que termine el siglo, la *pólis,* bajo la hegemonía macedónica, habrá perdido toda importancia.

Atenas, gracias a su papel de centro imperial, se convierte durante el siglo V, y en especial en el cuarto de siglo final ocupado por la guerra, en el eje de la cultura helénica. A diferencia de la cultura «internacional» de Jonia o la Magna Grecia, Atenas es el centro de una cultura «metropolitana». A su propia tradición, enriquecida durante el siglo con la tragedia, la comedia y la reflexión histórico-política, va a sumar una pléyade de intelectuales –Heródoto, Protágoras, Gorgias, Anaxágoras, Aspasia– que la convierten en el lugar de encuentro de las corrientes del este y el oeste del mundo griego. Los poetas y los «sabios» *(sophoí),* esto es, los sabios arcaicos religioso-políticos, hasta allí única autoridad social y educativa, ven aparecer la competencia de *sophoí* de otro tipo, llamados a veces, sin sentido peyorativo, *sophistaí.* Éstos, con sus múltiples voces, son transeúntes de un territorio cultural donde siguen circulando también poetas y políticos. El siglo IV, con Platón y sobre todo Aristóteles, acotará esta variada fauna en campos definidos y los identificará con rótulos como sofistas, oradores, historiadores, logógrafos, médicos, «físicos»... Esta fecundación produ-

[11] Esa complementariedad, disimulada en la *scholarship* británica más antigua, es reivindicada sin ambages por la literatura norteamericana sobre relaciones internacionales, que hizo de Tucídides un tema predilecto. Baste recordar, entre las tantas tesis doctorales que se le dedicaron, la de Henry Kissinger. Cfr. M. T. Clark, «Realism ancient and modern: Thucydides and international relations», *Political Science & Politics* 26 (1993), pp. 491-494.

cirá en el Ática el primer «sabio» o «sofista» ateniense, que ya no será ni lo uno ni lo otro: el primer «filósofo», Sócrates. Luego, a pesar o tal vez a causa de la derrota, Atenas se proyectará como punto de referencia cultural durante las épocas helenística e imperial, y su carácter simbólico se perpetuará hasta hoy.

A pesar de la derrota... Ese final de época es el último episodio *griego* de la historia de la Ciudad y el *lógos*. Si esta historia siguió (y sigue), es otra cuestión. Su desarrollo en Grecia puede esquematizarse en tres momentos: la *pólis* arcaica, que descifra en sí misma el conflicto como clave de la realidad, expresada por el *Lógos* «divino» («Si escucháis al *lógos,* y no a mí...»). El siglo V maduro, en que el *Lógos* queda obliterado y los *lógoi* humanos, las múltiples palabras y discursos, ocupan el espacio de su ausencia. Y, tras el colapso, la percepción del vacío en el que los *lógoi* ya no son capaces de sostenernos y la necesidad de «dar razón», *didónai lógon,* la exigencia y la posición de un *fundamento*. No casualmente, el último episodio se desarrolla en Atenas: la posición del fundamento *como ausencia* (Gorgias). La consciencia de esa ausencia como abismo y la consiguiente re-posición del fundamento como buscado (Sócrates-Platón). Y por último, la posición-positiva del fundamento (Platón).

Platón, pensador de crisis

Toda lectura es arbitraria, y en el caso de Platón sobran las lecturas divergentes e igualmente legitimables. Elegimos una lectura político-metafísica, distinta de pero no incompatible con lecturas metafísico-religiosas, ontológicas o científicas. Y no elegimos al clásico en quien culmina un largo desarrollo, sino al producto de una quiebra que trata de anticiparse al colapso mediante un recomienzo. Platón nace, en el seno de la clase dirigente, poco antes del inicio de la guerra y crece, se educa y madura durante su transcurso: en un sentido, él mismo «es» la crisis de Atenas y de la *pólis*. Pero esto significa, inmediatamente, la crisis de la dinámica que sostiene el Mundo. La actitud personal y filosófica del ciudadano, del aristócrata y del filósofo Platón frente a la política está contada en la *Carta VII,* si no de Platón mismo, seguramente del círculo platónico íntimo. Esa relación pasa por dos momentos: el examen de los acontecimientos a la espera de actuar, y

la desilusión y el camino indirecto de la producción del rey-filósofo: intento de conversión de los tiranos, fundación de la Academia. Los acontecimientos narrados en la carta son secuelas violentas y trágicas que termina acarreando su actividad y que lo sorprenden en su vejez.

Si Platón es el pensador que encarna la crisis política, histórica y metafísica, dentro de su obra esa crisis se encarna en la figura de Sócrates. Ya sabemos que Platón es cualquiera, todos o ninguno de los personajes de sus diálogos, y Sócrates no es necesariamente su portavoz. En algunos textos, Sócrates es el personaje dominante; en otros el mensaje parece ser el conjunto de la acción dialógica; otros aun son verdaderas conferencias magistrales que Sócrates se limita a escuchar. En los diálogos de la vejez, Sócrates se va retirando hacia el transfondo, y en las *Leyes* se eclipsa, como si Platón lo hubiera agotado. Los *sokratikoì lógoi* (Aristóteles, *Poet.* 1417a20) son un género nuevo, la creación colectiva de una generación de discípulos. Por cierto, descreo de la historicidad del Sócrates platónico, no porque algunos elementos, tanto conceptuales como idiosincráticos, no hayan podido pertenecerle (siempre en forma inverificable), sino porque desde el inicio, ya en los textos más tempranos y «socráticos», la figura de Sócrates forma parte de las intenciones *filosóficas* de Platón. Basándose en una muerte conspicua, Platón comenzó a construir, desde su primera línea escrita, este su mito más grande y eficaz, con todas las características plásticas del mito y con un engañoso índice de verosimilitud. Es una tentación pensar que Platón se construye para sus diversas necesidades un personaje llamado Sócrates, muy versátil, que cumple múltiples funciones y es capaz también de pasar a segundo plano o salir de escena si es necesario. Es la tentación de pensar a Sócrates como artefacto. Sócrates en Platón es algo muchísimo más esencial que un dispositivo útil. Sócrates es el rostro del problema. La muerte de Sócrates es una *muerte en la Ciudad* y por eso es filosóficamente escandalosa. La *pólis,* el ámbito en que la realidad presente es promovida a su verdad, revela en esa muerte su crisis de sentido. La muerte de Sócrates absorbe el sentido de los hechos y lo devuelve como problema. No como sinsentido: lo más misterioso es que, aunque la realidad aparece injusta, algunas acciones de los hombres nos permiten todavía vislumbrar ecos de la justicia, rastros de sentido en la práctica y en las palabras. ¿Cómo salvar esos vestigios de racionalidad, más aún, cómo reencontrar lo

perdido? Esos rastros dejan pensar que la realidad, en el fondo, tiene una estructura inteligible. Pero *díke* como orden de una pluralidad móvil y conflictiva se había degradado en el juego democrático y en la afirmación del poder fáctico imperial, que a su turno habían colapsado. La verdad no estaba en ningún momento del pasado.

La *Apología de Sócrates* cuenta el drama de una resituación del hombre frente a la verdad. Todos los sabios, *sophoí,* que han precedido a Sócrates conocían la verdad y la declaraban cada uno a su modo. Los sabios con los que Sócrates convive, *sophistaí,* saben que no hay «verdad» en el viejo sentido y saben también qué recursos tienen el hombre y el ciudadano para moverse en el mundo móvil y fascinante del *kairós*. Sócrates, *philósophos,* comparte con ellos la ausencia de la verdad, y con los viejos sabios la postulación de que la hay. Pero después del fracaso, tanto de los sabios como de los sofistas, no se puede ser ingenuo. La verdad de aquéllos se quebró y, por lo tanto, no era verdad; la máquina de producir opiniones de éstos ha dejado de funcionar y, por lo tanto, hay que ponerse a *buscar* la verdad en serio. Es la estructura del mito del oráculo en la *Apología:* Apolo, el dios verídico y la Verdad misma, se manifiesta –existe–, pero se manifiesta en un acertijo, que nos resitúa al decirnos que el más sabio de los griegos es el que sabe que no sabe. La indagación socrática termina descubriendo la cáscara vacía de la verdad tal como se da en los saberes de la *pólis,* pero de allí no se sigue su nulidad, sino el saber de su ausencia. En esa situación de colapso, la realidad sólo podía salvarse comprendiendo lo inmediatamente dado como algo con participación en un universo racional, que, desde ya, no está «aquí», pero sólo en referencia al cual puede ser posible, «aquí», una vida con sentido. ¿Qué nos autoriza a hacerlo? Que nadie, y menos que ninguno Sócrates, sabe qué es el valor o la justicia, y, sin embargo, conocemos nuestra ignorancia porque sigue habiendo algo en las palabras y en los hechos que nos permite al menos empezar a hablar. Pero justamente porque «aquí» la verdad de la realidad no está presente, hay que retrotraerla a otro plano ontológico, para que desde «allá» *(metá)* pueda respaldar y salvar lo salvable aquí. Ese «allá» de la verdad manifiesta, en la *Apología* se llama «Apolo», cuyo apostolado Sócrates abraza. Lo que Sócrates, en su declarada ignorancia, sabía y no confesaba que sabía era lo decisivo, la índole de la verdad buscada. En el Sócrates de los diálogos «socráticos» se trata, en principio, de una tarea del más acá. El personaje de esos diálogos tiene el sello del siglo V. Es

copartícipe del mundo de los sofistas, y su fe apolínea es una *fe filosófica,* que no le debe nada a aceptaciones no reflexionadas, aunque pueda tener un tono de religiosidad auténtica y profunda. Desde esta perspectiva, el Sócrates del joven Platón todavía puede sobrenadar con cierta comodidad en la crisis que expresa.

Pero ese Sócrates es el *punto de partida* de Platón. Cuando el filósofo, desengañado, se aleja del ámbito de la crisis –la *pólis* de los Atenienses– para intentar su primera conversión (ni más ni menos que la del tirano de la ciudad más opulenta del mundo griego), también para Sócrates se abren nuevos horizontes. Antes de desembarcar en la gran ciudad siciliana de Siracusa, Platón y Sócrates pasan por Tarento, en el sur de Italia, donde hacen amistad con el pitagórico Arquitas. Ya desde Zeller suele reconocerse la importancia de este contacto. Nuestra pobre información sobre el pitagorismo antiguo no nos permite decidir qué elementos incorpora Platón y cuáles, en las doctrinas transmitidas por fuentes siglos y siglos posteriores, son el resultado de la larga platonización de una tradición que siguió llamándose pitagórica. Sea como fuere, a partir de allí Sócrates –y el Platón maduro– intentan dar una «respuesta». Esa respuesta está en el conjunto de documentos que conocemos como los diálogos del periodo medio, y está centrada, en principio, en la *Idéa.* Pero la respuesta está parida por su pregunta y asume la distancia que la pregunta había puesto. La «respuesta» platónica lleva en sí el horizonte de carencia y anhelo que el *Banquete* definirá como *erótico.* Sabemos desde ya que el Platón escolar de los «dos mundos» o de las Ideas meramente transcendentes es falso, pero si Platón mismo, en el *Parménides,* tuvo que tomarse el trabajo de decirlo, es que hay algún componente que inclina a esa lectura. Los diálogos medios establecen un ámbito de plenitud ontológica frente a la imperfección de lo inmediatamente presente que no logra sostenerse por sí mismo ni dar cuenta de sí desde sí. Pero, por eso mismo, las Ideas no son un mero «más allá», antes bien, están *presentes* en su misma ausencia, en la imperfección y en la tendencia a la nunca alcanzable plenitud que funda el ser de lo inmediatamente presente. Esto, que puede leerse, como lo hizo Aristóteles, como la substancialización de una hipóstasis, también puede leerse como una pura tensión entre dos polos inasibles.

Esta lectura político-metafísica, dijimos, no es incompatible con otras, entre ellas la lectura puramente metafísica, o místico-

metafísica, neoplatónica, que hizo plástica *La escuela de Atenas* de Rafael, con su Platón señalando hacia arriba. Pero la pasión política de toda su vida nos muestra a un Platón desesperadamente comprometido con lo que pasa «aquí» y con el destino de lo presente, en busca de una Verdad donde hacer pie para volver, con acciones muy concretas, al intento de ampliar la presencia de la verdad en el mundo. Ese intento tenía necesariamente que fracasar. La crisis de su mundo era terminal, aunque él no lo sabía. Pero su fracaso tuvo el resultado inesperado de abrir, a larguísimo plazo, el horizonte ontológico de Occidente como meta-físico. Este Platón resultó el históricamente decisivo. En el plano en que puso a las Ideas, las épocas fueron poniendo distintas formas o nombres del fundamento. Todavía estamos dentro de ese horizonte, así sea ocupados con su (problemática) quiebra.

Platón mismo no tardó en sentirse insatisfecho con la respuesta que había encontrado su Sócrates, y en los textos que ubicamos en su último periodo la pone duramente en cuestión. De un modo sintomático, casi siempre son otros personajes los que llevan la voz cantante, y la misma forma dialógica a veces se empobrece hasta casi desaparecer. Esos personajes nuevos encarnan más o menos los distintos caminos que ensaya Platón, aunque nunca podamos asegurar que Platón *mismo* esté en alguna parte. Es toda una discusión si el filósofo renuncia ahora a las Ideas. En la mayoría de los casos, la ontología y la lógica ontológica de estos textos son ambiguas y permiten una lectura metafísicamente neutra. De todos modos, el Platón de Rafael, con su índice señalando el cielo, es una posibilidad. La escuela de Tübingen, luego divulgada por Giovanni Reale, ha insistido en el «nuevo paradigma» de lectura de Platón, centrado, con el soporte de un párrafo del *Fedro* y otro de la *Carta VII,* en los *ágrapha dógmata,* las «doctrinas no escritas» que nos llegan sobre todo a través de Aristóteles y otros testimonios. Sus conclusiones van muchas veces demasiado lejos, pero puede pensarse en un Platón que, de acuerdo con el *Fedro,* deja por escrito *memoranda* de investigaciones y discusiones académicas –por cierto, muy difíciles–, mientras desarrolla en la escuela una ontología muy abstracta y quién sabe si con algún ribete místico. Pero el Platón que muere redactando las *Leyes* no había perdido su pasión política de toda la vida, aunque la más probable de sus encarnaciones, el Ateniense, hable desde un dogmatismo muy lejano de los diálogos iniciales y aun de la misma

República. «Sócrates» jamás se hubiera animado a establecer las siniestras disposiciones teológico-políticas del libro X de las *Leyes*. Y, sin embargo, aun ellas pueden ser vistas como, y de hecho son, uno de los resultados contenidos en la pregunta inicial.

El *Fedro*

¿Qué tiene que ver con el trágico pensador político que hemos esbozado la radiante luminosidad pastoral del Fedro? ¿No es este texto acaso el momento excepcional en que Sócrates consiente en transpasar los muros de la ciudad para hacer discursos sobre el amor, inspirado por dioses silvestres? ¿Acaso durante la discusión posterior se trata de algo más que de técnica rétorica y de la conveniencia de la escritura y de sus usos para fines morales o educativos? Hasta la alusión a Pericles (269b, 270a) se conforma con la opinión corriente y no abre ningún campo polémico.

Es fácil ver la trampa que esconde este «feliz día de verano». Aunque los discursos despistaron a más de un lector, desde la Antigüedad, el tema mayor y unificador del *Fedro* es la retórica. Ya sabemos, por el *Gorgias,* que es un tema político si los hay. La palabra es un instrumento privilegiado para el ejercicio del poder democrático. Y también del poder filosófico y la política filosófica que Platón se propone. Pero a diferencia del *Gorgias,* donde se discute la índole misma de la *tékhne* retórica, el *Fedro* se ocupa de su enseñanza. La educación –la renovación de una sociedad a través de las generaciones– es un tema político fundamental. Más la *paideía* griega, que tiene consciencia de ello y se comprende a sí misma como la formación del guerrero primero, luego del ciudadano y siempre del dirigente. En los tiempos arcaicos bastaba con los mentores, a veces eróticos, y los banquetes *(sympósia)* aristocráticos, donde el vino y la poesía transmitían los valores religioso-políticos a los jóvenes. Las condiciones del tardo siglo V requirieron nuevos métodos formativos. De ello se encargaron los que llamamos sofistas, inventores de la educación superior. Ése era también el terreno natural para un Platón que nunca intentó en serio la intervención directa en la política de Atenas y que acababa de padecer su primer fracaso en la conversión de un tirano. Por supuesto, el aristócrata Platón no iba a sumarse a la oferta sofística y, por su parte, el filósofo Platón necesitaba algo más que una enseñanza asistemática. La filosofía –su filosofía– reclamaba una formación gradual y fundada en un andamiaje matemático y metafísico, y esto requería una organización. Pero Platón no inventa la educación institucional. Ya unos años antes, Isócrates había abierto la primera escuela de formación de dirigentes. El núcleo de su enseñanza era retórico. Por supuesto, el manejo de la palabra era fundamental en la política y hasta en la vida diaria, en una sociedad con el sistema judicial y el espíritu de la ateniense. Hacía décadas que existían maestros de las habilidades necesarias para el desempeño en los tribunales y la Asamblea. Su valor va a ser juzgado en el *Fedro*. Isócrates es otra cosa. Sus propósitos se superponen con los de Platón. También él evita la actividad política inmediata. Ambos sufren con los destinos de Atenas, y por ello mismo se abren a horizontes que superan los límites de su ciudad. Y para ello también Isócrates proyecta una incidencia a través de la enseñanza organizada y fundada filosóficamente. Porque también él llama filosofía a su actividad y se llama filósofo a sí mismo, y denigra a sus adversarios, entre ellos, sin nombrarlo, Platón, llamándolos sofistas. Nuestros hábitos lingüísticos nos hacen olvidar la durísima batalla espiritual y política en la que se decidió el sentido definitivo de estos términos. Su filosofía contiene concepciones fuertes de la verdad, de la política, de la moral y de la educación, que fundamentan su propuesta. Su instrumento inmediato, como el de Platón, es la publicación de la palabra escrita que imita la palabra hablada –pero no la oralidad dialógica sino la oralidad retórica.

Platón se había hecho cargo del problema de la *paideía,* de una forma u otra, en casi todos los diálogos que llevaba publicados. Ya en ellos había sistematizado, redefinido y juzgado la herencia educativa del siglo V, cuyo bien más importante era el dominio de la palabra. El resultado de ese operativo son dos grandes construcciones, una que tipifica y agrupa bajo el nombre de sofistas a los reprobados, y un segundo conjunto constituido por un solo individuo, el enviado de Apolo, Sócrates. Pero luego, en *República* VI-VII, Platón define su propio proyecto paidético, que lleva a la práctica con la Academia. La *paideía* se convierte para él, desde ese momento, en el campo de batalla político por excelencia, y pone en juego en ese frente todo su arsenal filosófico. Y allí está el desafío de Isócrates. Ésa era su próxima y necesaria batalla, y la da en el *Fedro*. El tema erótico de los discursos, lejos

de romper la unidad temática o de ser accesorio o casual, es coherente con los propósitos del texto. En ninguno de los discursos el amante se presenta sencillamente a sí mismo y trata de seducir al muchacho haciéndole ver los méritos que posee y las ventajas que le ofrece. En los tres, el muchacho es el trofeo de una competencia en la cual el orador tiene, antes que nada, que descalificar a los rivales (así sea Sócrates contra sí mismo). Los enamorados compiten por la belleza del cuerpo y por la admiración del muchacho. Sócrates y Lisias –por cierto, en una atmósfera eróticamente cargada– compiten por la *psykhé* de Fedro y la dirección de su vida; Platón e Isócrates, por la formación de la juventud de la Hélade y, a través de ella, por el rumbo del mundo griego.

Con esto arribamos al resultado no previsto de que el tema del *Fedro* es la *paideía*. Esto es, ni Eros de por sí (que lo ha sido del *Banquete*) ni la retórica como tal (que es tema del *Gorgias*). Más en el fondo todavía, el *tema* del *Fedro,* y de todos los diálogos, es el *lógos*. El *lógos* es el héroe de los diálogos desde el comienzo, es lo que atraviesa y mata al personaje Sócrates *(Fedón),* y después de esa muerte ritual se independiza y busca nuevas encarnaciones y desencarnaciones. En este terreno habría que pensar la cuestión de la escritura, hacia el final del texto, que, aunque podría derivar del cuestionamiento de la retórica isocrática, excede ese marco y se convierte en autorreflexión de la palabra política y filosófica sobre su vehículo y, con ello, sobre su objetivo y su destino.

II

El horizonte meta-físico se establece, en la historia del *lógos,* cuando la falta de suelo es percibida como una caída que debe ser detenida. La pregunta socrática, que en el fondo es una respuesta a esa situación, logra detenerla aferrando la realidad (y en primer lugar, la realidad humana y política) a un fundamento que, necesariamente, no está «aquí» sino «allá», «detrás». Ese horizonte es concretado por la respuesta explícita del Platón maduro como *idéa*. Junto con la *idéa,* Platón debe poner, también, las mediaciones entre los dos planos. El movimiento mediador, que en los diálogos «socráticos» estaba dado por la búsqueda en común y el diálogo, se llama filo-sofía. El *agente* de la mediación, que se pone en movimiento gracias a un impulso cuyo nombre más importante es *érōs,* es la *psykhé,* el «alma», y *(República),* por medio del alma del gobernante, su homólogo la *pólis*. De acuerdo a esto, en el *Fedro* aparecen tres temas *especulativos,* profundamente imbricados en su tema político-paidético, la retórica: el alma, las Ideas, eros. Los tres pueden y deben ser leídos al menos en el conjunto de los diálogos del periodo medio, pero el *Fedro* es con mucha probabilidad el último de ellos y el punto desde el cual Platón comienza a moverse más allá de ese territorio, sin salirse todavía de él. El *Fedro* es el momento de giro más abarcador de un filósofo que nunca se quedó quieto en el mismo lugar.

Las Ideas

El Platón escolar, el Platón de los manuales, está identificado con la llamada «teoría de las Ideas». Mal llamada, si por «teoría» entendemos una doctrina con un desarrollo orgánico y fundamentada adecuadamente, lo que no aparece en ningún texto[12]. Juntando las piezas se puede armar una doctrina coherente, pero limitada a los diálogos centrales de la vida y obra de Platón. Si queremos, podemos leer los diálogos de juventud, los llamados «diálogos socráticos», como un encaminamiento hacia ella. Por otro lado, encontramos en los diálogos de la vejez una crítica a la doctrina, seguramente llevada a cabo en el seno de la Academia y recogida por el propio Platón en la primera parte del *Parménides,* y una reformulación de la ontología platónica. El hecho es que la doctrina de las Ideas «clásica» está plenamente presente sólo en los cuatro diálogos adjudicados a la madurez de Platón, *Fedro, Banquete, Fedón, República,* a los que puede agregarse el *Cratilo,* de ubicación disputada pero en general puesto cerca de este grupo. La obra de Platón y, dentro de ella, su metafísica y su ontología, nada unívocas, son más amplias, más ricas y flexibles que la teoría de las Ideas. Para peor, ya Aristóteles decide en buena medida el destino de las lecturas ulteriores al (re)interpretar la noción en forma más bien esquemática, como hipóstasis de los universales, de lo que estamos lejos de habernos librado.

[12] Menos aún una expresión que la rotule. Solamente en la *Carta VII* aparece *tôn eidôn sophía,* 322d.

Es posible que el Sócrates de los diálogos de juventud no tuviera en realidad respuesta a las preguntas que planteaba (ni Platón tal vez pensara inicialmente en darles una). Pero sí sabía cómo preguntar. Sócrates pregunta de una cierta manera: *tí estin,* «qué es». Platón lo pone a dialogar y le hace ir afinando su pregunta sin responderla. Con sólo la *Apología* sería suficiente para saber que la pregunta *es* la respuesta, y ese «Sócrates» se cierra con ella. Si Platón sólo hubiera escrito los diálogos de la primera etapa, sería ésa sin duda una obra filosófica completa y coherente.

«Qué es...» Nadie pregunta así antes de Sócrates. La pregunta pregunta por una mismidad de la cosa, y así apunta a acercarse a la sabiduría de Apolo. El *Eutifrón* es posiblemente el primer texto donde aparece el vocabulario técnico de las Ideas. Sócrates pregunta por lo que es lo piadoso en tanto piadoso, su *eîdos* o *idéa,* su «aspecto» peculiar. Platón usará *idéa* y *eîdos* en principio como equivalentes, aunque con significados variables. Las dos palabras derivan de la raíz *vid-*, de «ver» (cfr. *video*). El sentido usual es, en primer lugar, el aspecto físico de una persona[13]. Estas palabras ya estaban incorporadas al vocabulario científico. *Eîdos* tiene un uso importante sobre todo en el *corpus hippocraticum* en los sentidos de «tipo» o «clase» (relacionado con el de «aspecto», p.e. de una enfermedad, como conjunto de sus síntomas), que Platón conservará[14].

La presencia del *eîdos* es aquello *por lo cual* la acción del caso es piadosa, y es por eso su «entidad» o su «ser», su *ousía* (*Eutifrón* 6d, 11a-b). La palabra *ousía* no es inocente. Es un nombre abstracto derivado del participio femenino del verbo ser *(oûsa),* y luego será clave en Aristóteles. Su introductor en el vocabulario filosófico técnico ha sido Platón[15], que la toma del lenguaje co-

[13] *Il.* 3.39 y 224, 5.787, 10.316, etc. En Platón, *Cárm.* 154 d-e, 158a, *Prot.* 352a, *Lis.* 204e, etc. Cfr. Else (1936), pp. 18-19, Allen (1970), pp. 28 s., D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford University Press, 1951, pp. 12-16. Otra dirección de esta etimología es el sentido del perfecto. «Ver» y «haber visto» dan como resultado «conocer» *(oîda, Veda, wissen, wise).*

[14] Else (1936), Gillespie (1912). *Idéa* ha sido una palabra decisiva también en Demócrito; V. E. Alfieri, *Atomos Idea,* Firenze, [1]1953, [2]1979; M. I. Santa Cruz-N. L. Cordero, *Los filósofos presocráticos* III, Gredos, Madrid, 1980 (BCG), pp. 205-206.

[15] Filolao, 44B11, es seguramente tardío, pese a su aceptación por Maria Timpanaro Cardini, *Pitagorici* III, Firenze, 1958, p. 218 con las remisiones, y, en forma parcial, por el usualmente crítico C. Eggers Lan, *Pres.* III cit., pp. 136 s.

mún, donde significa la «fortuna», los «bienes», en especial los bienes sólidos y bienhabidos. Estos bienes son lo «mío», lo «propio». Aunque no esté presente en forma directa, este sentido resuena en el uso platónico: en tanto *ousía,* «entidad», la *idéa* será como el respaldo ontológico de las cosas, la «fortuna» o el haber que las cosas tienen por detrás y en lo que pueden apoyarse. El *eîdos* o *idéa,* a la altura del *Eutifrón,* no es sino el carácter distintivo de las acciones piadosas mismas. El aspecto de algo se ofrece a la vista, y, si lo hemos ubicado correctamente, puede ser mostrado a otros. Mostrado *verbalmente:* aquí y en otras partes Sócrates no pregunta «qué» o «cómo es», sino «cómo dices que es...». Sin embargo, no es labor sencilla determinarlo y exhibirlo como modelo *(parádeigma)* hacia el que hay que mirar para reconocer lo que es o no es piadoso, lo cual posibilitaría el recto discurso sobre la cosa (6d-e). De hecho, el *Eutifrón* fracasa en el intento. En el *Gorgias* (497e, 506c-d) y el *Menón* (71a-72e), en general puestos entre los diálogos de transición hacia el periodo medio, este vocabulario juega ya con fluidez[16]. En estos pasajes pueden encontrarse los rasgos de la doctrina de las Ideas –salvo un punto fundamental: la distancia entre la cosa sensible y la *idéa*[17]–. Pero la fuerza causal y la función de paradigma del carácter por el que en cada caso se pregunta exceden la mera búsqueda conceptual que Aristóteles[18] atribuye a Sócrates.

En *Cratilo* 389a, el artesano a quien se le ha quebrado la lanzadera no fabrica la nueva mirando hacia la que se ha roto, sino «hacia lo que es naturalmente apto para operar como una lanzadera» *(toioûton ti hó epephýkei kekrízein),* «hacia aquel *eîdos,* mirando al cual había hecho también la anterior», esto es, «aquello que, con toda justicia, llamaríamos la lanzadera misma *(autò hó estin kekrís)*» (cfr. 389a-390e). En este pasaje, la pregunta «qué es el *eîdos*» se desliza desde «en qué se asemejan todas las cosas piadosas» a «qué es aquello a lo que ellas se asemejan». La función paradigmática del *eîdos* ha madurado y tiende ahora a caer fuera de las cosas. El *Cratilo* se plantea el problema de la índole del lenguaje. Al final del diálogo, que entretanto no ha logrado resolverlo, se deja entrever una solución que alude a las Ideas. En este diálogo, casi en lo

[16] Si se acepta su autenticidad, podría agregarse *Hipias mayor* 289c9-d4.

[17] Cfr. en especial Allen (1970).

[18] *Met.* A 6 987a29, M 4 1078b17-25, M 9 1086b2-5.

oculto, el pensamiento de Platón da el salto decisivo. Como en los diálogos «socráticos», la pregunta planteada queda abierta. Pero en una visión final, «como en un sueño», Sócrates anuncia la tierra de las respuestas[19]. En la respuesta emerge un elemento nuevo: la *distancia ontológica* entre la cosa sensible, por un lado, y aquello que es su entidad, su identidad y su paradigma, por el otro. Tal vez era inevitable que la «teoría» resultante, una vez expresada, fuera por demás problemática. Platón, tras presentarla en los diálogos medios como un punto de llegada, tendrá que discutirla y retomar un camino donde a veces parece perderla.

Los diálogos medios asumen la doctrina de las Ideas sin fundamentarla ni deducirla. El *Fedón,* en todo caso, considerado en general el primero de la nueva serie, hace una presentación gradual[20]. El *Banquete* las reserva, como es previsible, para el discurso de Sócrates-Diótima. Al final de la gran iniciación en los misterios de Eros, la captación de la Belleza misma nos hace transcender lo sensible y saltar al ámbito de la Belleza en sí[21]. En *República* la doctrina, ya completamente asumida, despliega todas las velas. Se la introduce cuando la política platónica se ve obligada a exponer su base metafísica. El núcleo está expuesto en los libros VI-VII, que constituyen a la vez el manifiesto y el programa de estudios ideal de la Academia[22]. El fundamento de la realidad como tal es a la vez el fundamento mediato del edificio político. El bien humano está basado en el Bien en sí, supremo conocimiento *(máthema)* del filósofo y gobernante (504e, cfr. 506a), al que se accede después de una larga preparación intelectual y personal. Por ello mismo el texto no puede exponerlo sin más: ni los interlocutores ni los lectores están preparados. Pero la distinción entre política empírica y política eidética obliga a Platón a dar al menos un esquema de su metafísica madura. Tres célebres textos –el Sol, la Línea y la Caverna– constituyen ese dibujo, único en su obra.

[19] *Cratilo* es uno de los diálogos de más controvertida cronología, y su ubicación no es indiferente para la comprensión general de Platón. Aquí lo tratamos como inmediatamente anterior a la serie de los diálogos medios, sin comprometernos del todo.

[20] Cfr. Grube (1935), *Ap.* I pp. 291 s.

[21] *Banquete* no usa *idéa* o *eîdos. Fedón* sólo al final, en el último argumento sobre la inmortalidad del alma.

[22] F. M. Cornford, *The Republic of Plato,* Oxford University Press, 1941, reimprs., p. 211.

La doctrina de las Ideas ha sido tradicionalmente leída como dualista. De hecho, encontramos formulaciones muy explícitas de un dualismo ontológico, cuyo eje divide lo sensible y lo inteligible[23], aunque el discrimen profundo pasa por la *identidad* consigo mismo del ente. La identidad, es en principio, un comportamiento constante de la cosa con respecto a sí misma y, por lo tanto, una permanencia en la que esta autoidentidad pueda sostenerse (*Fedón* 79d-80b). Las cosas del ámbito sensible no coinciden consigo mismas, y la condición de su devenir es el *tiempo.* En el *Timeo,* el presente, que equivale al ser como presencia plena («es»), corresponde sólo al Modelo intemporal. Las dimensiones del «fue» y el «será» son propias del tiempo de lo sensible y cambiante (37d-38c). Pero lo sensible y lo inteligible son dos ámbitos homólogos y comunicados, y la homología es, además, una causalidad de lo inteligible en lo sensible. La doctrina de la reminiscencia *(Menón, Fedón, Fedro)* se basa en la semejanza ontológica entre Ideas y cosas, imperfecta pero real. Platón no pretende cortar las amarras entre los dos planos, sino, al contrario, anudarlas lo mejor que pueda. Pero la relación entre la Idea y la cosa sensible se convierte en la cruz del platonismo, y ya en el *Fedón* Sócrates tiene que renunciar paladinamente a explicarla (*Fedón* 100d). Los problemas de la participación aparecen cuando se mira la relación desde arriba hacia abajo y nos preguntamos cómo puede estar presente la *idéa* en la cosa; así son formulados en el *Parménides,* que abrirá la serie de los diálogos tardíos con un inventario de estos problemas.

Platón podría haber explotado para este problema crucial una generalización de su originaria experiencia política, la de un mundo carenciado en el cual, sin embargo, la presencia de rastros de realidad lo moviliza hacia su posible origen. En el horizonte de la teoría de las Ideas, el mundo inmediato y sus cosas, proyectados contra la plenitud de la Idea, padecen una deficiencia constitutiva. Pero esa plenitud también los tensiona y hace que el ser imperfecto de las cosas se convierta en una búsqueda permanen-

[23] *Fedón* 79a; *Rep.* 509d, el «género y lugar inteligible» *(noētòs génos kaì tópos)* y el «visible» *(horatós), Rep.* VII 508c, 517b. El mito del *Fedro* habla también de un «lugar» *(tópos)* supraceleste. Las expresiones «mundo sensible» y «mundo inteligible» *(kósmos aisthetós, kósmos noetós)* sólo aparecen en el pensador judío platonizante Filón de Alejandría, en el siglo I d.C.

te de su propio ser. De este modo, las cosas «aspiran» a su Idea, la «desean», aunque necesariamente fracasen en el intento de aproximársele (*Fedón* 75a-b). La Idea como juego de presencia y ausencia constituye a la cosa, y esta tensión erótica atraviesa la realidad. En el ámbito humano, la tensión se vuelve consciente y puede (debe) ser el motor de la acción. La moral y la política son una activa puesta en obra del movimiento que cumple la realidad en su conjunto, la participación de lo sensible en lo eidético. Nuestra actividad cognoscitiva y práctica está realizando constantemente lo que en el plano ontológico resulta inexplicable.

La transición hacia los diálogos del último grupo se da en el *Parménides* y el *Teeteto*. Después de la presentación de *Fedón* y *República,* la primera parte del *Parménides,* dedicada a la crítica de las Ideas, suena extrañamente irónica y astringente. Puede que no haya pensador menos dogmático que Platón, que reformula una y otra vez sus problemas y elige una forma literaria que no permite fijarlos; ni tampoco institución menos dogmática que la Academia, cuyas discusiones seguramente el diálogo refleja. En un marco anecdótico inverosímil, un Sócrates adolescente se enfrenta a Parménides y Zenón, y refuta de un plumazo las paradojas de éste gracias a la teoría de las Ideas de *Fedón* y *República.* Pero el viejo Parménides, convertido en académico crítico, levanta tres series de objeciones: sobre la extensión del ámbito de las ideas, sobre su relación con los particulares –es decir, el viejo problema de la participación– y sobre la amenaza de un dualismo de mundos incomunicados. Ninguna de las objeciones, algunas de las cuales parten de tesis claramente no platónicas, trae incluida la solución, y nunca sabemos dónde termina la autocrítica y empieza la polémica, ni dónde pasamos al reconocimiento de la insolubilidad del problema. La segunda parte, un difícil ejercicio dialéctico que Parménides propone a Sócrates como gimnasia, se resuelve en una movilidad y contradictoriedad que terminan ganándolo todo. Sin embargo, las últimas palabras de Parménides sobre el tema son (135b): «A menos que existan [las Ideas], Sócrates, toda conversación-filosófica *(dialégesthai)* es imposible». El *Teeteto,* que indaga en forma compleja y refinada la posibilidad del conocimiento sin el recurso a lo inteligible, vuelve a plantear desde cero los problemas epistemológicos que las Ideas parecían haber resuelto, con un final nuevamente aporético.

En el *Timeo*[24], las Ideas se convierten en el «viviente eterno», el Modelo ideal que el Demiurgo copia en el Lugar o Nodriza, produciendo el Cuerpo y el Alma del Mundo, temporales, con todo lo que el mundo contiene. El aspecto causal de las Ideas es transferido al Demiurgo, y la mediación con lo sensible, al Alma. Las Ideas conservan solamente su función de paradigmas. El *Parménides* dejaba esperar una reformulación de la teoría. Platón hace otra cosa: escribe el *Sofista* y hace lo que en el *Parménides* se consideraba algo casi monstruoso (*téras,* 129b2): que las Ideas participen unas en otras y contengan la unidad y la multiplicidad a la vez (128e-130a). En el *Sofista* las ideas, si de ellas se trata, rompen su aislamiento y se convierten en géneros *(géne),* articulados en un juego de inclusión y exclusión mutuas, como las consonantes y las vocales de una fonología transcendental. Los cinco «grandes géneros», ser, reposo, movimiento, mismidad y alteridad, son los puntales de la estructura. ¿Son Ideas los géneros? Sí y no. Son algo más que meras clases lógicas, y su carácter inteligible está fuera de duda, aunque no se dice nada sobre la cuestión crucial de su estatuto metafísico. En el *Parménides* aparece por última vez en forma indudable el sentido metafísico de *idéa,* para ser puesto en discusión[25]. A partir del *Fedro,* como veremos, *eîdos, idéa,* son usados, como sinónimos de *génos,* en el sentido de «clases». El *Filebo* trabajará la cuestión de la unidad y multiplicidad (15a) y la unidad y lo infinito o indefinido *(aóriston)* (16c-17a), que lo acerca a las «doctrinas no escritas».

De los grandes diálogos medios, el *Fedro* es el que hace un uso más restringido de la doctrina clásica de las Ideas, limitándola al mito del segundo discurso de Sócrates, donde son la clave de

[24] La cronología del *Timeo* se convirtió en *quaestio disputata* con el artículo de G. E. L. Owen, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», *Class. Qu.* NS 3 (1953), pp. 79-95, que lo pone en el grupo de los diálogos medios, enfrentado por H. Cherniss, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *Am. Jour. Phil.* 73 (1957), pp. 225-266, en defensa de su ubicación tradicional entre los tardíos.

[25] En *Sof.* 248e-249a, los «amigos de las Ideas», que sostienen la teoría de las Ideas del *Fedón,* deben admitir que son afectadas al ser conocidas por el alma; pero esta actividad del alma termina infectándolas de movimiento y vida a ellas mismas: «Y no podemos creer que este mundo inteligible o ser real esté totalmente desprovisto de actividad, vida, alma, sabiduría e intelecto».

la doctrina del amor y de la teoría del conocimiento ligada a ella, basada en la reminiscencia. Las Ideas del mito se atienen a la doctrina de *Fedón* y *República*. Ocupan un «lugar» supraceleste, es decir, suprasensible. La mediación entre ambos lugares se realiza por el movimiento del alma, que se beneficia con la contemplación de lo inteligible. La participación de las cosas de la realidad sensible en las Ideas no es mencionada.

En 249b-d, el atisbo prenatal de las Ideas da cuenta de la estructura lógico-racional de la mente específicamente humana, constituida por una reminiscencia de ellas más bien oscura, pero suficiente para permitir el pensamiento conceptual. Allí *eîdos* tiene el sentido de «clase», que será el de los diálogos posteriores[26]. El pasaje es importante porque muestra el nexo entre la metafísica de las Ideas y la lógica ontológica de *Sofista* y *Político*. El entramado categorial de la comprensión humana en general es la articulación de los *géne,* que, por lo demás, sigue las «articulaciones naturales» del ente. Pero, de acuerdo con este pasaje del *Fedro,* esto no es sino el grado cero de la reminiscencia, la base mínima necesaria para constituir a una *psykhé* como racional y humana. El pasaje, escrito en el momento en que Platón está a punto de comenzar la investigación de los géneros, es el nexo entre estos y las Ideas de los diálogos medios. El ejercicio del filósofo, por su parte, lleva al recuerdo explícito de la Idea, recuerdo que en el mito se impulsa con el despertar erótico del alma. La filosofía produce, pues, una verdadera deificación del hombre, ya que las Ideas son «lo divino» por excelencia (*Fedón* 81a), y es gracias a ellas que «el que es dios es divino» (249c, cfr. 247d).

El alma

La metafísica de Platón termina estableciendo un hiato que no debe llegar a ser ruptura. Su filosofía estará dedicada, casi condenada, a ensayar puentes y mediaciones entre los bordes. Platón es

[26] Cfr. *Rep.* 596a, «acostumbramos poner un único *eîdos* para cada pluralidad a la que aplicamos el mismo nombre». En el texto, *kat' eîdos legómenon,* que traducimos como «lo expresado conceptualmente», está bien explicado por Gil: «[...] lo que el alma comprende inmediatamente son formas conceptuales, y no las palabras que son el mero vehículo sensible de la expresión de las ideas» (Gil [1956], p. 322).

el filósofo del «entre», de la *méthexis*. El vínculo entre la Idea y lo sensible se resiste a ser explicado, pero lo podemos recorrer, yendo de un ámbito a otro. Esta actividad es propia de un tercer tipo de entidades, un *tertium genus* que, en definitiva, constituimos nosotros mismos. Las Ideas reciben en el *Fedro* un tratamiento tangencial, pero la temática de la *psykhé* pasa a primer plano, tanto en la metafísica del mito, que incluye a las *psykhaí* de los dioses, como en la psicología aplicada de la segunda parte. Esta preeminencia es por completo coherente con el tema del diálogo, la retórica, definida en él como una «conducción de las almas», una *psicagogía.*

No hay una doctrina del alma en Platón. Al menos, no hay una doctrina definitiva, y menos única. Si algo en su pensamiento resulta fluctuante hasta el final, es este «tema». Porque, entendámonos, no es un tema, sino –a la vez– una articulación fundamental entre los planos de la realidad, un problema irresuelto, una doctrina que termina bordeando la creencia, y uno de los productos de su pensamiento de más largo y pesado alcance histórico. Si tenemos en cuenta sus antecedentes, las dudas y fluctuaciones no son de extrañar. Platón es el lugar donde distintas concepciones que de algún modo coincidían en la denominación *psykhé,* y también otras (llamadas *noûs, daímōn*), se coagulan en la noción de «alma», aunque para que esa mezcla termine de fraguar harán falta todavía algunos siglos. El acontecimiento decisorio sucede en el *Fedón,* antes del cual es imposible traducir *psykhé* por «alma» en ningún sentido que resulte inteligible desde las metafísicas y teologías posteriores. Pero aun el *Fedón* es un primer esbozo, hecho con elementos que no encajan del todo entre sí. Para nosotros es casi imposible no leer la palabra alma desde su traducción cristiana o desde la perspectiva de la subjetividad moderna, ni esquivar las distintas representaciones del *ego,* del sí mismo, *Selbst* o *self,* de la «personalidad», la consciencia intelectual o moral, la «mente».

Psykhé es el «aliento» o «exhalación», el hálito cálido que se nos escapa con la muerte, la *vida.* Según un artículo célebre de Bruno Snell sobre «la imagen homérica del hombre»[27], el hombre homérico no posee ni cuerpo ni alma. No tiene palabras para designar el conjunto unitario de nuestra corporeidad orgánica ni de nuestras funciones y acontecimientos mentales, sino para aspectos, funcio-

[27] *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, Classen, 1963, 1.

nes aisladas o partes funcionales. Dentro de estas representaciones, *sôma* y *psykhé* tienen un lugar determinado. Según la observación de Aristarco, en Homero *sōma* no significa «cuerpo» sino «cadáver». *Psykhé* es el último aliento, que se nos va por la boca o por las heridas, y no es usado nunca en referencia al hombre *vivo*. *Sōma* y *psykhé* se constituyen en el momento de *separarse*. *Psykhé* es la *vida* cuando nos abandona, y «hay» *psykhé* sólo al expirar[28]. No deja de ser inquietante que las palabras que después significarían «cuerpo» y «alma» provengan del vocabulario de la muerte. Pero *psykhé* no es sino el alma, *anima*, como «animación», principio de la vitalidad y del movimiento en los seres vivos, y como tal será recogida por la filosofía, hasta el *De anima* aristotélico, y después. La *psykhé* fue reuniendo en sí los dos rasgos propios de la vida, la sensibilidad y el movimiento. Esta «alma» es una categoría biológica, cuyo estudio coronará la «física». *Psykhé*, como animación y vida, no pierde su conexión original con la muerte: es la vida de las criaturas *mortales* –hombres, animales, plantas– pero no de los vivientes inmortales, de los dioses[29].

El hombre arcaico responde a una antropología monista. Aun en la muerte, lo que importa es el destino del *sôma*, del cadáver[30]. El hombre vivo se reconoce en su cuerpo, en la mayor o menor disposición de fuerza, salud y belleza, que para el *agathós*, el noble, se prolonga en sus posesiones, relaciones y familia. Paralelamente, encontramos un conjunto de representaciones prefilosóficas y filosóficas –en las religiones mistéricas, el orfismo, los pitagóricos o Empédocles–, vinculadas a la transmigración, en las cuales hay una entidad que posee cierta independencia y permanencia a través y más allá del cuerpo y de las individualidades[31]. Tales entidades sólo excepcionalmente conservan alguna memoria, al menos mientras están encarnadas, y en rigor no podrían considerarse un «yo», pero con su carácter semidivino poseen la independencia y el valor que la *psykhé* homérica no tiene.

---

[28] Nussbaum (1972), pp. 1-2.

[29] *Ibid.*, n. 4.

[30] *Ibid.*, pp. 153-154.

[31] Cfr. O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, A. Francke, 1959 [ed. cast.: *Problemas fundamentales de la Filosofía antigua*, Buenos Aires, Fabril, 1962, pp. 207-219 («La doctrina del alma») y 219-230 («La doctrina del conocimiento»)].

La decisiva identificación de la *psykhé* con un «sí mismo», al que puedo llamar «yo», «yo mismo», sólo ha sucedido, al parecer, con Sócrates. Al menos la encontramos, en primer lugar, en los diálogos escritos por Platón en su juventud[32]. No es la vida biológica: la muerte de Sócrates indica que el «cuidado de la *psykhé*» puede obligarnos a perderla. Esta *psykhé* es hallada en un plano ético, como núcleo de una actividad, y constituirá un centro de comprensión de la verdad y de toma responsable de decisiones que puede llamarse un «sí mismo». Pero no tiene por lo pronto carácter cósico y, si bien es bastante más que la «mente», no llega a ser el «alma». La creencia en la inmortalidad del Sócrates histórico, o del Sócrates de los textos platónicos juveniles, es por lo menos problemática (*Ap.* 40c ss.). Lo que podríamos llamar, sin comprometer un juicio sobre su paternidad última, la concepción «socrática» de la *psykhé*, es independiente tanto de la herencia homérica como de la pitagórica, una joya racionalista que Platón engarzará sobre un transfondo mítico-religioso que irá ocupando progresivamente la escena.

El *Fedón* se presenta como un texto dedicado temáticamente a la *psykhé*, como indica el subtítulo tradicional «acerca del alma». Sin embargo, no se discute en él acerca de la índole del alma sino acerca de su *inmortalidad*. Sócrates se exime de lo que suele exigir a sus interlocutores: que antes de investigar una determinación de algo hay que conocer qué es eso en cuestión, su *ousía*. Pero no se puede desarrollar la cuestión de la inmortalidad sin tomar a cada paso decisiones acerca de la naturaleza misma de la *psykhé*. No es fácil decidir qué noción de *psykhé* está usando el texto en cada momento de su argumentación. Pero esta dificultad es una estrategia. El diálogo no podía definir el alma de antemano porque su concepción del alma va a ser un *resultado*, y el resultado de una operación alquímica que naturalmente debe producirse en secreto. El *Fedón* maneja una combinación encubierta de aquellas concepciones y tradiciones dispares que mencionamos y que, sin embargo, sirven de base para la emergencia de un

---

[32] La opinión tradicional, desde Burnet, es que corresponde al Sócrates histórico o posiblemente histórico: esta concepción de la *psykhé*, inexistente antes, aparece en y sólo en las líneas de pensamiento que derivan de él. John Burnet, «The Socratic Doctrine of the soul» (1915-1916) en *Essays and Adresses*, Londres, 1929. Cfr. Jaeger, *Paid.* III, II, pp. 417 s., Robinson (1995), pp. 3-4.

novum. El *Fedón* es el lugar, estremecido por muchas contradicciones que hay que saber leer, donde asistimos al parto –y la criatura viene de genes no del todo compatibles– de lo que será el concepto occidental de alma, que luego recogerán el cristianismo y la metafísica posterior.

La *psykhé* del *Fedón* es una concepción propiamente platónica, que integra por primera vez lo vital, lo ético, el conocimiento y la escatología. En el Helenismo esta mezcla tendió a descomponerse de nuevo, y tal vez su destino sólo quedó asegurado cuando el cristianismo la adoptó en sus propios términos. Desde el siglo XIX se ha pensado que en el alma del *Fedón* pudieron haber influido los pitagóricos del círculo de Arquitas de Tarento, con el que Platón entra en contacto durante su primer viaje. Esto es posible, y la nueva concepción de la *psykhé* se convierte en un aspecto del gran salto que lleva a Platón también a aumentar la densidad ontológica de las Ideas, distanciarlas de lo presente y establecerlas como fundamento.

Platón no tarda en ir del alma simple del *Fedón* al alma tripartita de *República* IV (435e ss.), que ha acogido en sus partes inferiores la sensibilidad y los impulsos que *Fedón* atribuía al *sôma*. *República* distribuye las funciones anímicas entre «partes»: lo racional *(tò logistikón),* lo «colérico» o energético *(tò thymoeidés)* y lo apetitivo o sensible-deseante *(tò epithymetikón),* que cumple las funciones inferiores. *República* homologa las partes o funciones del alma a las de la *pólis,* a cargo de determinadas clases o estamentos. Tanto en el individuo como en la *pólis,* lo saludable y armónico es el dominio de lo racional sobre lo sensible. Ya que los apetitos son radicalmente irracionales, la razón deberá gobernarlos con la mediación de lo energético, que en cierta medida es capaz de «entender razones». Pero la parte energética puede también ponerse al servicio de los deseos, como es el caso de hecho más frecuente. Su traducción como clase ofensivo-defensiva y (encubiertamente) represiva cumple una función imprescindible en el plano político. La ética platónica la hace también necesaria para la represión de los apetitos. Es el fin o conjunto de fines ético-políticos el que impone una economía de la psiquis en la cual los impulsos agresivos, normalmente orientados hacia el exterior, revierten su fuerza hacia adentro. Esos impulsos, en general, son aptos para plegarse al cálculo instrumental de medios para el ataque y la defensa. Por lo tanto, serán capaces de «entender» y secundar todo aquello de lo que la razón logre convencerlos, mediante la habituación y la disciplina, inculcándoles opiniones no razonadas y, si es necesario, como bien sabemos por *República,* utilizando la mentira. Su misma función de servidores de la razón subraya constantemente su carácter profundamente irracional[33].

El esquema tripartito no es estable[34]. *República* X sugiere muy fuertemente, casi afirma, que la *psykhé* desencarnada volvería a un estado prístino de simplicidad (611b-612a). La unidad y simplicidad del alma se oscurece al unirse al cuerpo, pero su amor a la sabiduría es indicio de su afinidad con lo «divino, inmortal y siempre existente» (611e, cfr. *Fedón* 79d-81a). El alma se vuelve múltiple al encarnarse. Si es así, las partes irracionales serían mortales y, nuevamente, el «verdadero ser» sería la parte racional, que una vez libre se alimenta en «festines bienaventurados» (612a, cfr. *Fedro* 247a-b). Y así estaríamos de nuevo frente al alma simple de *Fedón,* identificada con el pensamiento puro y que aspira a la muerte, y las afecciones, pasiones y deseos vuelven a ser rechazadas hacia el *sôma*.

La importantísima novedad del *Timeo* es que la *psykhé* ha adquirido un nivel cósmico. El Mundo *(kósmos, ouranós, tò pân)* es un «viviente», con cuerpo y alma inteligente (*zōion émpsykhon énnoun,* 30b8). El alma, «dios bienaventurado», anterior al cuerpo (34b-c), formada por una compleja reunión de lo Mismo, lo Otro y su combinación en una «tercera *ousía*», envuelve y penetra el cuerpo, se mueve por sí misma y tiene funciones noéticas: opiniones verdaderas de lo sensible y conocimiento de lo inteligible (34b-37c). Como su Modelo ideal, el Mundo es un gran viviente que contiene en sí todos los vivientes (30c-31b). Éstos se reparten en cuatro especies, en primer lugar la especie celeste de los astros, dioses «visibles y engendrados» (40d), a los que se agregan, en un pasaje más que irónico, los dioses antropomórficos. Estos dioses engendrados son encargados de la creación de las otras especies, la alada, la acuática y la terrestre (39e-40a). El Demiurgo mismo crea para todos ellos el principio inmortal del alma con restos de la creación del Alma del Mundo, aunque de menor pureza.

El hombre, «el viviente capaz de honrar al dios», resulta de la implantación de un alma en un cuerpo que es un flujo en cons-

[33] Cfr. Robinson (1995), cap. 3 y *passim*.
[34] Cfr. Rees (1957).

tante renovación, sometido además a las impresiones violentas de las sensaciones y las pasiones. Todo esto hace que las revoluciones circulares del alma, que reproducen las del Alma del Mundo, se alteren por completo y el recién nacido se encuentre en un estado de «locura», que el crecimiento y a veces la educación suavizan y estabilizan. El mayor o menor éxito en ello decide el modo de la reencarnación, en un hombre, una mujer o en animales. Quien logra someter lo corpóreo a las revoluciones del alma sale airoso de sus reencarnaciones y vuelve al astro en el que fue originariamente sembrado (41d-44d). Una segunda exposición (69c-72e) hace un añadido importante: al alma inmortal creada por el Demiurgo se agrega una parte *mortal,* creada por los dioses jóvenes, que está sometida a las pasiones. Volvemos así al alma con tres partes, ahora distribuida en lugares del cuerpo determinados: el alma racional y divina en la cabeza (cfr. 44d), separada por el cuello del alma mortal. La mejor parte del alma mortal, la fogosa o guerrera, está cerca de la cabeza para recibir órdenes y cumplir su función, que ahora es declaradamente represiva. El diafragma la separa de la parte inferior, que es la residencia de los deseos y es sorda a la razón. La parte racional la controla mediante imágenes reflejadas en el hígado. La parte mortal del alma en su conjunto es, de hecho, «una clase distinta de alma» (*állo eîdos psykhês,* 69c).

Con *República* y *Timeo* seguimos, pues, pese a las apariencias, en la línea del *Fedón.* El alma inmortal es, en última instancia, algo simple, racional y no perturbado por las pasiones. Sus partes inferiores no le son esenciales, y tanto *República* X (casi con seguridad) como *Timeo* indican que se agregan al encarnarse el alma en un cuerpo. Son alma somatizada, y no llamarlas directamente *sôma,* como se hacía en *Fedón,* es sólo una cuestión de perspectiva. El *Fedro,* que postergamos por el momento, aporta una novedad mayor: la concepción del alma como automóvil o semoviente *(autokíneton).* Su posición con respecto a la simplicidad o no del alma también es peculiar.

Reencontramos la cuestión del Alma del Mundo en el *Filebo.* El orden del universo postula un intelecto *(noûs)* como su causa, y el *noûs* no puede existir sin un alma. Una analogía entre nuestra alma y nuestro cuerpo, compuesto de partículas que proceden de las grandes masas cósmicas de aire, agua, tierra y fuego, permite inferir un alma cósmica (28a-30e). En un último texto, *Leyes* X, nos encontramos con algunas sorpresas. Platón, ahora un anciano sombrío, dedica el libro a fundar el tribunal de la Santa Inquisición para perseguir a librepensadores y ateos. Las doctrinas impías –que los dioses no existen; que no se ocupan de nosotros; que son fácilmente sobornables– tienen como telón de fondo el materialismo que postula un mundo de cuerpos movidos por la naturaleza y el azar. Estas opiniones son producto de ignorar que la *psykhé* es anterior con respecto al cuerpo (891b-c). Reencontramos un tema del *Fedro:* el movimiento originario, que se mueve a sí mismo, identificado con la vida y –por definición– con el alma (895a-896a). No se nos da una prueba. El Ateniense piensa que sus interlocutores no serían capaces de entenderla, o Platón nos remite tácitamente a la que ha dado en el *Fedro.* El alma es causa de todas las cosas y es puesta en el nivel cósmico del *Timeo,* como habitante y administradora del universo.

Pero esto lleva a una admisión sorprendente. Si el alma es causa de *todas* las cosas, es causa de las cosas buenas y malas, bellas y feas, de lo justo y de lo injusto, esto es, de todos los contrarios (896d-e). Estamos lejos de las opiniones inculcadas a los guardianes de *República,* donde el dios es causa sólo del bien y, por lo tanto, no es causa de todo, y del *Timeo,* donde el margen de imperfección y mal en el mundo es atribuido a la «causa errante». *Leyes* X introduce en el alma, y en el nivel cósmico, los elementos somáticos que *Rep.* IV había puesto en el alma individual (897a). Los cuerpos son instrumentos para la acción del alma, «que, cuando se adjunta el Intelecto divino, es ella misma dios y guía todas las cosas rectas y felices, pero, si se asocia a la sinrazón, engendra todos los efectos contrarios»[35].

En 896e el Ateniense se pregunta cuántas almas cumplen la tarea de administrar el universo, y se responde inmediatamente «varias», al menos dos, «la que es capaz de hacer el bien y la que puede hacer lo contrario». El alma mala queda explícitamente excluida de la administración del *ouranós,* y, sin embargo, hay que

---

[35] «Es ella misma dios», pero no lo sería el alma asociada a la sinrazón. Así se salvaría el principio de *Rep.* II 379b: el dios sólo puede ser bueno y no puede ser causa de mal alguno. Sin embargo, ya que en Leyes X no parece haber nada por encima del alma, el alma «mala» tiene también inquietantes títulos a la divinidad, y su exclusión parece el mero resultado de una definición convencional de dios = lo bueno.

explicar el mal en el mundo. Al menos en sus regiones terrenales deberían de estar operando una o más almas malas (896e4-6). El alma humana y las almas individuales están organizadas de modo que lo mejor predomine sobre lo peor, y esto fundamenta la responsabilidad moral de cada uno y su trayectoria escatológica (904b ss.). Pero esta última palabra de Platón sobre el alma termina incorporando a su naturaleza misma y a sus posibilidades esenciales todo lo somático e inarmónico de que, anterioremente, la trataba de eximir. El alma de *Leyes* X es un alma «sucia». La teodicea que sigue regalaría unos cuantos argumentos a los «impíos» a los que se trata de convencer, si éstos tuvieran oportunidad de defenderse filosóficamente en el tribunal que se les prepara.

La *psykhé* en el *Fedro*

La concepción del alma como lo que se mueve a sí mismo, junto con una peculiar somatización, que aparecen de distinta forma en el *Fedro* y en *Leyes*, separan a ambos de los otros diálogos[36] y testimonian un verdadero deslizamiento tectónico bajo la superficie de la doctrina. El argumento del *Fedro* acerca de la inmortalidad es revolucionario dentro de la obra de Platón. El alma de *Fedón* y *República* tiene un parentesco con las Ideas. Mediante la filosofía logra hacerse semejante a ellas y, en el límite, tendría que adquirir su misma inmovilidad atemporal. El alma del *Timeo*, por su parte, se mueve imitando las revoluciones del Alma del Mundo, pero no se mueve a sí misma, no es *autokíneton*, sino que ha recibido su movimiento del Demiurgo (36c). El argumento del *Fedro* subsana de paso la omisión del *Fedón*, al dar una respuesta explícita a la pregunta por la índole esencial *(ousía)* del alma (245e).

Después del argumento, el texto introduce otra perspectiva, la *idéa* de la *psykhé*, que diferencia de su índole o *ousía*. La palabra *idéa*, que aquí no indica la Idea metafísica y está más cerca de su sentido primario de «aspecto», pide una descripción o exposición

[36] La ausencia de un Alma cósmica pondría al *Fedro* antes del *Timeo*, aunque en el mito hay varios indicios que podrían considerarse tanto su germen (Eggers Lan, 1992) como ecos y sobreentendidos. Por otra parte, la «somatización» del alma convierte su tripartición en permanente y lo pone en la línea de *Leyes* X.

intuitiva del alma. La pregunta misma que se formula *(hoîon mén estin)* es «cuál» o «cómo es», no «qué es». Descartada una respuesta adecuada y «divina» a la pregunta, se procede a una comparación, la célebre imagen del carro con su auriga y los caballos alados.

Nos representamos esta imagen como un agregado de sus componentes. Sin embargo, se la introduce con la frase «Se parece a cierta fuerza naturalmente compuesta de una yunta alada y su auriga» (246a). La traducción no hace justicia a la fuerza reuniente del *sym-* en *symphýtōi* (246a6) = «que se ha desarrollado reuniéndolos en unidad natural», y que da la idea de una reunión orgánica y no mecánica. La imagen, pues, subraya la unidad al menos tanto como la pluralidad de componentes. En esta descripción inicial no se enumera el carro entre las partes «naturalmente» unidas. El *Timeo* utiliza varias veces (41e, 44e, 69c) *ókhema* para el cuerpo (físico) de los astros y los seres humanos. Pero las almas (humanas) del *Fedro* usan su vehículo también en sus evoluciones entre una vida encarnada y otra. El carro es el imprescindible elemento que reúne y unifica las partes, y sugeriríamos que puede ser interpretado como su «unión natural» misma.

Pero la imagen, y las abreviaturas usuales como «mito del carro alado», tienden a oscurecer además que aquello a que se compara propiamente la *psykhé* es una *dýnamis*, y no sé si la palabra ha sido suficientemente subrayada[37]. *Dýnamis* es una fuerza, potencia, capacidad de actuar. La *psykhé* queda entonces desde el primer momento remitida no tanto a la imagen de una cosa o sustancia que está o puede estar en movimiento sino a algo definido por su energía. Más que un compuesto, aun «natural», de partes, es una unidad dinámica que actúa o puede actuar en distintas direcciones o, conflictivamente, en varias a la vez. Estas direcciones, en principio, estarían representadas por el auriga y los caballos.

La pregunta «qué es el alma», evitada en el texto, proyecta ya tácitamente el horizonte de la cosidad. Pero la *psykhé* no responde a ella. Aun la *psykhé* «pitagórica» de los diálogos medios, que es sin duda «algo», alguna suerte de «cosa», soporte de la inmortalidad, es siempre un *individuo* único, una *existencia* (aunque, como el *daímon* de Empédocles, pasa por distintas vidas, niveles

[37] Cfr. Ostenfeld (1992), aunque la idea está oscurecida por su lectura aristotélica, que le da el cuerpo como sustrato necesario.

y formas). No hay un «género» alma, por lo menos no en el mismo sentido que los géneros «triángulo» o «mesa». Sobre todo, el alma no es esa clase peculiar y privilegiada de «cosa» que es la *idéa*. La misma *afinidad* del alma con las Ideas, subrayada sobre todo en *Fedón* pero no ausente en otros textos, impide asumir sin más que el alma es una Idea. Justamente, su afinidad o parentesco marca la proximidad y a la vez el límite infranqueable que la separa de la naturaleza de la Idea. Tampoco hay una Idea de alma, de la que participarían las almas individuales. Los individuos –Sócrates, Fedro, Fedón– participamos en distintas Ideas, pero nuestra *psy-khé* no está en nosotros como «lo alto» o «lo fuerte». No hay Idea de alma porque, si bien el alma participa de los caracteres de lo inteligible, no es algo inteligible sino –digámoslo así– *inteligente*. *Psykhé* es el término *griego* para apuntar a lo que modernamente es traducido como «subjetividad» y, en tanto griego, es tan intraducible como *lógos* o *pólis*[38]. La *psykhé* del *Fedro* vuelve a aproximarse a la de los diálogos tempranos y es, antes que nada, un centro de actividad, un movimiento. La definición *(lógos)* del nombre *(ónoma)* «alma» propuesta en *Leyes* X 895e-896a, es «el movimiento capaz de moverse a sí mismo».

La tendencia a sustituir la tripartición del alma por una bipartición entre lo racional-inmortal y lo irracional-mortal que encontramos en *Rep.* X y *Timeo* no está ausente del *Fedro,* pese a la imagen que nos presenta un alma netamente tripartita, tanto cuando está encarnada como en las peripecias del mito[39]. Los caballos están en el lugar de las partes inferiores del alma de *Rep.* IV y de las partes mortales de *Timeo,* pero ahora asumidas en la inmortalidad. Los dioses tienen también una *psykhé* tripartita, aunque sin conflictos internos. La tripartición ontológica es sustituida por una bipartición *funcional* –por lo tanto, de distinto nivel– que reagrupa los elementos de una forma distinta que en esos diálogos. En *República,* en especial, es claro que, en lo psicológico al igual que en lo político, el elemento energético o fogoso, en sí mismo irracional, debe ser educado y disciplinado por la razón para ponerlo a su servicio y para que no ceda a la tentación permanente

[38] Griswold (1986), p. 2.

[39] *Contra* Guthrie, «Plato's Views on the Nature of the Soul», reimpr. en *Plato. A Collection of Critical Essays* II, ed. G. Vlastos, Nueva York, Anchor Books, 1971; y *HGP* IV, pp. 421-425, bien refutado en Bett (1986), p. 20 n. 31.

de alinearse con los apetitos inferiores[40]. En el mito del *Fedro,* su equivalente, el caballo «bueno», parece siempre dispuesto a obedecer al cochero y, en cambio, éste asume en persona la función represiva. Por su parte, el caballo «malo», a diferencia de sus equivalentes psicológico y político de *República,* es intrínsecamente desobediente y sólo se somete por el dolor y el miedo. Todo parece reducirse a un diálogo entre las partes superior e inferior; diálogo violento por parte de la razón y lleno de astucias por parte de los apetitos. El caballo bueno es un partiquino que apenas cumple la función de hacer *pendant* al caballo malo: los protagonistas son los otros dos. La línea, entonces, no separa al cochero de los caballos, sino que deja de un lado al cochero y al caballo noble, y del otro al caballo insolente. La anomalía es importante, pero no modifica la cuestión de fondo: la existencia de una parte noética y de otras dos más ligadas a lo somático, que ahora se han vuelto inmortales[41].

La parte racional, encarnada en el auriga, ha adquirido además fuerza muscular para hacer cumplir ella misma su dirección sobre el conjunto. ¿Le serviría esta fuerza para moverse por sí sola y, en el límite, prescindir de la tracción de los animales? La respuesta es no, y está sugiriendo una cuestión nueva. En otros textos, las partes inferiores del alma son necesarias para los requerimientos del alma *encarnada*. En el *Fedro,* además, se requiere fuerza e impulso para el ascenso del alma desencarnada. Esta nueva necesidad está representada en la imagen con la figura del *ala*[42].

[40] *Rep.* 440a-b dice literalmente que la parte fogosa es siempre aliada de la razón. Pero 441a introduce la condición de no estar corrompida por una mala *paideía;* sólo así podrá ser «servidor y aliado» de la razón (441e) (cfr. Robinson 1995, pp. 44 s.). El grueso del proyecto paidético-político de *República* está en función de contener los impulsos de la clase guerrera, equivalente político del *thymós*. *Tim.* 69e-70c no habla de desobediencia de la parte «guerrera», aunque su posibilidad no es excluida y queda en el párrafo como en suspenso.

[41] Cfr. Hall (1963) y la crítica de Bett (1986), p. 20 n. 31. Hall ve correctamente (p. 64) que el alma inmortal reducida a pura razón es incompatible con la inmortalidad individual y la ética platónica. Ya redactada esta introducción leí el artículo de Eva M. Buccioni (1992), que desvincula la imagen de *República* e interpreta el caballo blanco como los valores comunitarios y el negro como impulsos asociales y egoístas, pero positivos si están bien dirigidos, mientras que el auriga no es sin más el *noûs*. Cada uno de estos elementos ejerce las tres funciones de *República*.

[42] En los mitos escatológicos de los otros diálogos las almas van y vienen por todos los niveles de la tierra, el cielo y los submundos sin necesidad de *volar*.

Esta cuestión puede ser introducida desde un punto de exégesis aparentemente menor, que la crítica remite a una nota a pie de página: cuáles de los elementos de la imagen tienen alas y cuáles no. La frase de 246a habla de una *yunta* alada, aunque no es gramaticalmente imposible que el adjetivo califique también al auriga. Pero el auriga tiene necesidad de ambos caballos para todas sus evoluciones, sobre todo para elevarse, y la fuerza muscular que le acabamos de reconocer es usada sólo para dirigirlos y controlarlos: el auriga no anda ni vuela por sí mismo. El carro no es mencionado en la frase y, si fuera alado, el texto no lo omitiría[43]. Pero los caballos, que son la propulsión dinámica del conjunto, son alados fuera de toda duda. No olvidemos que *también* el caballo «malo» tiene que contribuir al ascenso y a los movimientos uranios. En los posibles antecedentes de la imagen platónica (246a n.), sólo los caballos poseen alas.

La crítica suele aducir la *psykhé* «alada por todas partes» de 251b7 para adjudicarle alas al menos también al auriga[44]. La frase de 251b aparece en el pasaje que describe la «fisiología» del amor (249e–253c), cuyos actores son dos seres humanos terrenalmente vivos[45]. Es obvio que lo que se nos presenta ante la vista es, en primer lugar, la figura del amante, excitado «en cuerpo y alma» por la visión de la belleza del *erómenos*. Su *psykhé* está mentada como una unidad e interiorizada en el cuerpo. La figura compuesta del carro, que ya tiene además un elemento antropomórfico, resultaría antinatural, y es tácitamente suspendida y sustituida por otra, la figura unitaria del alma como un *pájaro* (cfr. 249d7) o, mejor, un polluelo. Luego se retoma la imagen del carro (253c) para un relato pleno de dinamismo, en el que no podemos evitar identificar al auriga con la persona del amante, lidiando con sus impulsos. En algún momento la imagen humana y la del carro se superponen como una transparencia. Así vemos (255e-256a) a los amantes tendidos uno junto al otro y, a la vez, la actividad de las partes de sus *psykhaí*. Inmediatamente (256b-e) se nos habla del destino posterior de las dos mejores categorías de amantes y, aunque se trata de almas ya desencarnadas, vuelve a imponerse una tácita representación antropomórfica: sólo podemos pensar en dos personas que van unidas, aladas en un caso y en otro caminando sin alas bajo el cielo. Esto nos recuerda, además, que la *psykhé* es alada por naturaleza, pero sólo lo es efectivamente cuando ha logrado desarrollar sus capacidades metafísicas, y *esta* encarnación terrena es, en principio, el estado opuesto, al que el alma va a parar cuando pierde sus alas y en el cual debe recuperarlas. «Ala» pareciera ser lo opuesto a «encarnación» y a «cuerpo terreno».

Y sin embargo... El ala (o plumaje) es descrita (246d-e), por lo pronto, como «corporal». Su función es llevar hacia arriba «lo pesado» –esto es, también lo corporal– acercándolo a los dioses y a lo divino. El ala es, pues, la dirección de lo somático hacia lo divino. En la dirección inversa, hacia abajo, las alas se quiebran y caen. El ala logra participar en lo divino y «se alimenta y crece» con ello[46]. El «ala» es la posibilidad y la necesidad que tiene el alma de ascender, inseparable de la posibilidad contraria del descenso. Por lo tanto, que el alma sea «alada» indica un *estado connatural de encarnación y somatización,* aunque no sea necesariamente en un «cuerpo de tierra» (246c3-4). Lo «alado», es decir, los caballos, son las partes «somáticas», que ponen la fuerza necesaria tanto para ir hacia arriba como para tironear en la dirección contraria, dentro de una unidad originaria de la que el auriga no puede desprenderse. El auriga solo, el puro *noûs* (247c), sería el alma filosófica del *Fedón,* que va hacia lo divino sin más peripecias, totalmente des-somatizada, y a la que no podemos tampoco representarnos antropomórficamente. Pero el *Fedro* cancela esta posibilidad y envía a un ciclo (posiblemente eterno) a un alma ahora radicalmente somatizada.

Los dioses poseen un *cuerpo* eterno, en el que sus almas residen en forma permanente. El problema se presenta con el alma humana, que en el relato mítico pasa periodos desencarnada y puede llegar a alcanzar una especie de «salvación» al parecer no

[43] En 246e5 el adjetivo «alado» califica a *hárma,* que podría ser «carro (de guerra)», pero que allí se refiere al tronco o yunta de Zeus (Hackforth, p. 70 n. 3).

[44] Hackforth, p. 69 n. 1, p. 77; Rowe., 246a6-7 n.

[45] Cfr. el Comentario. A. Cook (1985), p. 436, considera el pasaje de 250-253 un nuevo mito.

[46] Según 246d-e, el ala es aquella parte *de lo corporal* que ha logrado participar *(kekoinōnēke) en cierto modo (pēi)* en lo divino, *en mayor medida* que el resto de lo corporal. El verbo *koinōnéō* es técnico para la participación de lo sensible en lo inteligible. Pero no es seguro que aquí «lo divino» signifique sin más «lo inteligible»; puede ser el ámbito de los dioses, desde el cual *se posibilita* el acceso del *noûs* a lo inteligible.

definitiva[47]. Si es paradójico que el alma humana desencarnada conserve la tripartición y esté fuertemente somatizada aun en ausencia del «cuerpo de tierra», en otro sentido sería más paradójico que en ese estado fuera pura razón, pues resultaría más pura y perfecta que la de los dioses. El problema tiene dos aspectos. Uno es el de la *energía* necesaria para que el alma cumpla sus funciones. El segundo es el de su *purificación*.

El segundo problema es el más fácil. La purificación del alma es una constante en los textos platónicos, con raíces éticas en los diálogos «socráticos» juveniles, que se incorpora a la concepción madura del alma con resonancias soteriológicas. El *sôma,* en el sentido de las inclinaciones ligadas al alma encarnada, es algo a superar. Por supuesto, esto no se logra con la mera supresión del cuerpo (el *Fedón* prohíbe el suicidio). Esas inclinaciones no se identifican sin más con el cuerpo físico, y la muerte de éste no produce por sí misma ninguna purificación del alma, en ningún texto platónico. El *Fedón* cierra los argumentos preliminares sobre la inmortalidad con una disertación sobre el destino ulterior de las distintas almas (80e-84b). El alma filosófica, preparada para la muerte, purificada ya en vida, queda desligada de las pasiones humanas. Pero la *psykhé* que se ha cuidado del cuerpo y ha cedido a sus deseos y penas, se ha vuelto connatural con el cuerpo y «cree que no hay otra cosa verdadera que lo corpóreo» (81b), que le proporciona el goce sensible. Con humor, el texto indica que, ya que lo corpóreo se le ha hecho connatural, esa alma huye del Hades (lo «invisible») y ronda las tumbas como fantasma: saturada de lo visible, ella misma permanece visible y terminará buscando un nuevo cuerpo. Y la reencarnación no va a hacerse en hombres, sino en animales adecuados al modo de vida que se ha llevado[48].

El Platón del *Fedón,* antiguo discípulo de Sócrates, sabe que la *psykhé* es, antes que nada, la actividad de la existencia humana vuelta hacia la verdad metafísica y ética. Esa reorientación genera su otro polo, la existencia vuelta hacia lo sensible, que la *psykhé* ex-

[47] Cfr. Bett (1986), p. 21. Ostenfeld (1992), que sostiene una encarnación somático-sensible como sustrato del movimiento del alma, directamente ignora estos periodos, remitiéndose en rápida nota a las reencarnaciones (cfr. p. 327, esp. n. 10).

[48] La encarnación en animales aparece en *Fedón,* el mito de *Rep.* X, el *Fedro* (248c-249c) y *Timeo* 42c, 91e-92b; cfr. C. Schlam, «Platonica in the Metamorphoses of Apuleius», *Tr. Am. Phil. Ass.* 101 (1970), p. 480.

cluye de sí, considerándose a sí misma, en su orientación hacia la verdad, el verdadero «sí mismo» y llamando *sôma* al sentido inverso. Ese Platón postula que, al cabo de su conversión, el alma podrá superar definitivamente al *sôma* – en la muerte. El Platón del *Fedro* sigue creyendo que no hay que ceder a esas tendencias, pero reconoce algo que antes negaba: que no pueden ser suprimidas, sino sólo contenidas y sublimadas, porque son también la fuerza motriz que impulsa hacia la verdad. El *Fedón* redefinía la noción común del *sôma* palpable, en el que creemos todos, como la dirección de la actividad humana hacia lo sensible, que coincidía con el cuerpo de carne y sangre de que cuidan y en que se regocijan *hoi polloí. Fedro* sigue llamando *sôma* a esta dirección hacia abajo, pero reconoce que lo que la posibilita es también lo que posibilita la dirección opuesta. Por ello en lo somático mismo se descubre algo hasta allí ignorado como somático: el impulso necesario para ascender, *el ala.* El alma sigue siendo somática aun cuando haya superado –provisoriamente– el «cuerpo de tierra», y por eso es en sí misma tripartita y necesita siempre de una fuerza impulsora, somática, en esta encarnación y tal vez con mayor necesidad aún fuera de ella.

Este reconocimiento permite dar cuenta de la caída del alma en el «cuerpo de tierra», que sería inexplicable si el alma fuera originariamente puro *noûs,* incapaz de tentaciones o culpas. En esa caída intervienen la tensión hacia abajo del «caballo en el que hay malignidad» *(tês kákes metékhōn),* no bien domado (247b), y la impericia *(kakía)* del auriga (248b), y también contribuye el ímpetu violento de los caballos (de *ambos* caballos, 248a). Pero en la dramática narración de 248a-c, el motivo de la lucha y la confusión por las que se quiebran y se pierden las alas, es descubrir y alcanzar el emplazamiento de la Llanura de la Verdad. La «culpa» que provoca la caída es la misma ansia por ascender. Esa ansia tiene por paradójico resultado la inversión de la dirección, de la cual la caída en la tierra no es sino la consecuencia extrema. Lo sensible-corpóreo físico, el «cuerpo de tierra», no provoca el movimiento descendente, sino, al contrario, *lo detiene* (246c).

El *sôma* no es un lastre que la *psykhé* pueda dejar atrás, sino la facticidad misma de la *psykhé*. Platón no pudo dejar de reconocer esta facticidad aun en plena operación de establecer el hiato metafísico. El alma del *Fedro* ya no es capaz de saltar e instalarse para siempre en el lado de allá. Sabe ahora que el *sôma* no es sólo una condición de «esta vida» o del tiempo en que la *psykhé* no termi-

na de coagularse en uno de los extremos[49], sino su condición permanente y positiva, lo que la establece en el «entre» (¡espacio compartido con los dioses!), y que le permite ascender a la vez que mantiene siempre abierta la peligrosa inminencia de una caída. Ahora tiene que desplazarse –eternamente– por su ámbito propio, el «entre», la referencia constante de lo inteligible a lo sensible y de lo sensible a lo inteligible, y por ello la actividad ligada a la del gran *daímon* Eros es una actividad privilegiada. En el vocabulario de la filosofía del siglo XX, diríamos que en el *Fedro* Platón ha reconocido la finitud. Y no ha podido suprimirla, sólo eternizarla. Los caballos –los *dos* caballos– están siempre ahí, tironeando del carro en todas direcciones. El auriga, para bien o para mal, tiene que contar con ellos, porque por sí solo nada puede. El discípulo de Platón, Aristóteles, escribirá después (*Ética Nicomaquea* 1139a36), *diánoia autē oudèn kineî,* «el pensamiento por sí solo no mueve nada». Pero ya el mismo Platón había matado a la paloma.

Eros y la metafísica de la identidad

En algunos casos es conveniente para la estrategia platónica hacerle decir a Sócrates que no sabe nada. Por supuesto, Sócrates-Platón siempre sabe, esto es, siempre sabe lo fundamental. Si es obvio que no domina un tema en particular, o tal vez si hay que criticar posiciones que se le hicieron sostener anteriormente, sabe ceder la palabra, pero ésa es otra cuestión. Solamente con respecto a un tema declara taxativamente que sí sabe: en varios lugares del *Banquete*[50] se presenta (con la aceptación de los otros personajes) como experto en una cuestión determinada. Para no desmentir su profesada ignorancia, dice haberlo aprendido de una persona que, por su vinculación iniciática con la sabiduría

[49] El extremo positivo que alcanza el Filósofo y el puramente negativo, cuyo arquetipo sería el Tirano. Los mitos escatológicos conocen la condena eterna (*Fedón* 113e, cfr. *Rep.* X 615d-616a). La inagotable herencia platónica incluye también el infierno.

[50] 177d, 193e, 198d, 201d. La misma afirmación aparece en el pseudoplatónico *Teages* 128b y en Jenofonte *Mem.* 2.6.28. En *Lisis* 204b-c, Sócrates contrasta con su torpeza general la capacidad de descubrir a quienes aman y son amados.

del dios, resulta ser sabia. Sócrates sabe «las cosas de Eros», *tà erotiká,* que ha aprendido de la mujer sabia de Mantinea.

Que Sócrates, el astuto y disimulado sabedor del fundamento, diga que esto es lo único que sabe, indica la fundamentalidad de *éros* en el Platón profundo. Porque *tà erotiká* pueden ser adjudicados al ámbito de las relaciones humanas, en especial al «amor», al amor sexual y, en este contexto, al amor filosófico de los muchachos. Se pueden discutir distintos aspectos de la concepción platónica del amor, su función paidética y política, el sentido de la homosexualidad, etc. *Tà erotiká* serían, así, una cuestión que habría que ubicar, en último término, en alguna provincia entre lo psicológico y lo antropológico. Esto es cierto, pero más allá de ello, la metafísica de Platón puede ser entendida como una erótica. Por eso *érōs* no es propiamente un «tema», aunque su lugar textual de privilegio sea el poliédrico *Banquete* que le está dedicado. Su tratamiento en el *Fedro* amplía, tal vez corrige, seguramente completa las perspectivas de ese diálogo.

Sócrates, en el *Banquete,* le ha hecho confesar a Agatón que Eros es carencia. Pero la carencia lisa y llana se ignora a sí misma y no produce ningún movimiento. La pura carencia ni siquiera es carencia. En cambio, Éros, *daímon* y no dios, intermediario por naturaleza, es carencia que se sabe, carencia que engendra el deseo. *Erōs,* tal como nos lo presenta Sócrates en el *Banquete* (199d-200a), tiene una estructura intencional. Ama en la forma de apetecer algo (*epithymeî te kaì erâi,* 200a5-6). Y como apetencia y deseo, es amor y deseo de aquello de que carece, de adquirirlo y de perdurar en su posesión (200c-d). La carencia se constituye temporalmente porque el deseo tiene una única dimensión, el futuro. Toda posesión es puntual y contingente. El deseo tiende hacia su continuación y su permanencia. Si estoy enfermo, deseo la salud. Si soy fuerte y sano, quiero seguir siéndolo, hoy, mañana y siempre. Pero el deseo es equívoco. Por lo pronto, aquello de lo que se carece puede ser «lo otro», alguien o algo distinto del careciente, o bien «lo mismo» que él. De acuerdo con esto, la erótica de la carencia se desarrolla según dos modelos. El *Banquete* está temáticamente dedicado a *érōs,* y no tenemos que recortar el discurso de Sócrates-Diótima como la única voz autorizada de Platón. La temática de la carencia ya estaba puesta en discursos anteriores. De uno de sus modelos tenemos un ejemplo en el discurso de Erixímaco. El médico Erixímaco está en la tradición del pensamiento hipocrático,

que se conecta con la especulación jónica e itálica y se basa en el juego de los opuestos: lo desemejante desea y ama lo desemejante. A veces no los relaciona el deseo sino la exclusión: los opuestos juegan un juego de amor y odio (186d).

El segundo modelo lo presentan las extrañas criaturas divididas de Aristófanes –que somos nosotros–. La mitad busca la otra mitad, su otra mitad; no sólo busca lo mismo: se busca a sí mismo. El entero no tenía ni necesitaba tener relaciones sexuales. El deseo sexual y su transitoria satisfacción expresan eso inefable que es el verdadero objeto del deseo: «se llama eros al apetito *(epithymía)* y la persecusión del todo *(toû hóloû)*» (192e-193a)[51]. Aristófanes es también una de las voces de Platón. Ya en el *Lisis* la noción próxima y más amplia de *philía* aparece como el deseo de lo *oikeîos,* de lo que nos es «propio» (221e-222d). Diótima, que en principio habla desde la posición metafísica a la que acostumbramos dar el nombre de Platón, se contrapone en forma explícita al discurso de Aristófanes (205d-e, cfr. 200e)[52]. Aquello de que carezco y que necesito no es parte de mí, «ni la mitad ni el entero». Por ejemplo, hay partes mías que estaría dispuesto a cortar si me dañan. Sin embargo, los ejemplos de posibles cosas deseadas que Sócrates había utilizado previamente son significativos: ser alto, fuerte, rápido, sano (200a ss.), éstos son momentos de la excelencia y la plenitud somáticas, es decir, de «mí mismo». No se ama lo propio, salvo, aclarará Diótima, que lo propio sea lo bueno (205e-206a). Y en efecto, en 204e1-2 lo bello será sustituido como objeto del deseo por lo bueno. Lo que se ama es el bien, poseerlo, y poseerlo siempre. Importa tener en cuenta que «bien» no es en primer lugar un término ético, sino que designa una plenitud ontológica. Así pues, aun si el deseo no es de una «parte» de mí, no deja de ser deseo de lo bueno, y el bien es siempre lo más propiamente mío, porque es la intensificación de lo que soy. Frente a la carencia, la posesión perpetua de lo bueno se presenta como una plenitud. Por ello (204e-205a), su posesión da lugar a la felicidad, que es un fin último.

República pone el Bien en la cima de la jerarquía ontológica y teleológica. En el *Banquete* sólo se menciona la Belleza, y en el

[51] Cfr. Halperin (1985), pp. 74-77.

[52] Tan explícita, que curiosamente Diótima habría refutado con años de anticipación lo que Aristófanes acaba de decir. (K. J. Dover, «The Date of Plato's Symposium», *Phr.* 10 [1965], p. 14.)

Fedro no hay jerarquías. Dada su equivalencia en el *Banquete,* podemos preguntarnos si son lo mismo el Bien y lo Bello. Por lo pronto, los encontramos acoplados en la expresión de la más alta valoración social, *kalòs kaì agathós. Kalós,* que no es un término estético, tiene que ver primariamente con la excelencia funcional del cuerpo humano. Homero lo une a la grandeza corporal (*kalós te mégas te, Il.* 21.108, etc.). La belleza es la manifestación de la fuerza propia de la aptitud guerrera y de la excelencia gimnástica que, incluida su aura erótica, es parte esencial de la *kalokagathía*[53]. Expresa las ideas sociales y morales de «nobleza» y «excelencia», y su versión más aproximada, antes que «bello», sería «bueno» o «noble». La bondad del «bueno» –por ejemplo, la excelencia del buen guerrero– sólo existe en su ejercicio y en su reconocimiento público. Transpuestos como términos ontológicos, *kalón* indica el aspecto con que se presenta la manifestación de lo «bueno».

Platón recoge la equivalencia de *agathón* y *kalón* de las raíces mismas de su transfondo lingüístico y cultural, y ya esto nos inclinaría a suponer su identidad metafísica. Pero la equivalencia[54] no es identidad. Bien leído, el texto del *Banquete* los distingue cuidadosamente. Es cierto que aproxima y hasta propone sustituir «lo bueno» a «lo bello» (201bc, 201e-202b, 204de)[55]. Eros es un complicado mecanismo para proporcionarnos el fin último, la felici-

[53] H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* París, Seuil, 1948 [ed. cast. (a partir de ^{3}1955): *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires, Eudeba. ^{3}1976, pp. 52 s.]. La belleza disociada de las virtudes bélicas se vuelve motivo de escarnio en Homero. Héctor echa en cara a Paris que, siendo hermoso, sea cobarde (*Il.* 3.38 ss., esp. 44-45). La idea se volverá tópica: *Menex.* 246e.

[54] *Simp.* 201c, *tà dè agathá kalá* («lo bueno es bello»), *Tim.* 87c, *pân dè tò agathòn kalón* («todo lo bello es bueno»).

[55] La sustitución que hace Diótima parece presentar el Bien y lo Bello como intercambiables. Así lo entiende la interpretación usual, que tiende también a identificarlos. Por ejemplo Grube (1935), p. 21: «Que esta realidad suprema sea lo Bello en un diálogo y lo Bueno en otro no es sorprendente. Los dos conceptos estuvieron siempre estrechamente relacionados en la mente de Platón, y en esto sólo estaba expresando el punto de vista del ateniense común». La equivalencia entre lo «bueno» y lo «bello», con la frecuente inclusión de lo «justo», es previa a Platón (cfr. Heráclito B102) y aparece en numerosos pasajes platónicos, inclusive de diálogos tardíos, pero se rompe en *Rep.* VI a favor de la preeminencia del Bien (cfr. 504d-505b y 505d-e). Puede considerarse que son distintos, aun si coextensivos (White 1989). Pero el discurso de Diótima distingue claramente la índole y el alcance de sus respectivas funciones; cfr. Neumann (1965), p. 38, Halperin (1985), p. 89.

dad. Ésta equivale a posesión permanente del bien. El *objeto último* del amor, su *télos,* pues, es el bien. Pero su posesión *permanente* requiere de la inmortalidad, que es co-deseada en el deseo de todo lo bueno. El *medio de obtenerla* es la procreación, según el cuerpo o según el alma. Sobre la base y según el modelo del sexo, la fecundidad sólo es excitada por la belleza. El *objeto inmediato* del amor es la persona bella o, en general, las manifestaciones de la belleza, y el *fin inmediato* es el alivio de la tensión producida por la fecundidad excitada. En su forma más básica, es la excitación sexual y su relajamiento en el coito, humano o animal. Pero a espaldas del no iniciado está todo el trasfondo metafísico de la urgencia biológica.

¿Qué desea el deseo, según el texto del *Banquete*? Va de la belleza de un cuerpo a la unicidad de la belleza descubierta en muchos cuerpos, y de ahí a la belleza del alma y sus actividades, en lo que muestra, de paso, la índole paidética de la pederastia. El deseante va recorriendo con su amado la belleza de las costumbres y las leyes, luego la de los conocimientos, y en cada grado va ampliando su visión de la unidad de la belleza en la multiplicidad de las cosas bellas, el «mar de lo bello», antes del salto que lo pone frente a la Belleza misma. El movimiento de *érōs,* que comienza en los terrenos del cuerpo, está desde su arranque nutrido de racionalidad, lo que lo hace propiamente un movimiento de la *psykhé,* que va progresando en el descubrimiento de la verdadera realidad[56]. Por ello introduce en la filosofía y es un compañero valioso para la educación, la ética y la política.

La problemática de los diálogos medios se apoya sobre dos núcleos centrales y correlativos: la cuestión de la *psykhé* y la teoría de las Ideas. El movimiento mediador, en *Fedón* y *República,* se llama *philosophía;* en *Banquete* y *Fedro, érōs.* Ambos son movimientos del «alma». El «alma», la *psykhé,* cumple las funciones de mediación activa y en Platón es la entidad mediadora por excelencia[57].

[56] Puede rastrearse en el vocabulario platónico (aquí y en otros diálogos, especialmente el *Lisis*) una gradación desde *epithymía,* que designa en primer lugar deseos corporales y en sí irracionales, a *érōs,* en donde el deseo está articulado por la razón, y, con un matiz todavía más «racional», *philía* (como en *philo-sophía*). Cfr. Hyland (1968).

[57] Sobre todo, como alma humana individual. El Alma del Mundo de diálogos posteriores cumple otras funciones.

Eros es filósofo, pero la mediación de Eros no logra tanto como la de la filosofía, que pone el alma en pleno contacto con las Ideas, en el más allá *(Fedón)* o el más acá *(República).* Por lo demás, los diálogos medios no son un bloque, sino peldaños, que desde *Fedón,* estructuralmente ligado a la «muerte», nos van aproximando la mediación de distintos modos.

Daímon, palabra que en principio indica una divinidad no personalizada, adquiere en el *Banquete* el sentido de «intermediario». El simpático daimon Eros, hijo de Poros y Penía, no puede olvidar del todo su antigua dignidad de dios cósmico, que todavía relumbra en el discurso de Erixímaco (186a-b). Eros, más allá de las instancias antropológicas de *sôma* y *psykhé,* atraviesa las «cosas», la «realidad». Pero el «entre» *(metaxý)* por antonomasia es el de la relación entre cosas sensibles e Ideas *(méthexis).* La herida abierta de la participación es la no remediable herida de Eros, la herida del incumplimiento y la insatisfacción erótica. Lo daimónico (202d-e), intermedio entre el hombre y el dios, es lo mediador, lo que comunica y logra que el Todo *(tò pân)*[58] quede (precariamente) unido consigo mismo. Pero esto significa que el Todo está herido. El texto dice que el dios no tiene contacto con el hombre (203a). Eros, el dios de todos los discursos anteriores, se ha rebajado a *daímon,* y lo que aquí se llama el dios se ha puesto en un lugar inaccesible: todo intento de alcanzarlo lo hace recular. Si el todo está herido, la mediación –lo erótico– es la herida misma. Los dáimones van y vienen por lo intermedio sin poder cerrarla. La participación –que es aspiración, que es deseo– tiende un puente provisorio entre los niveles de la realidad.

Con esto damos el penúltimo paso: eros, que es el deseo de permanencia, de salirse del tiempo, es en realidad lo que constituye al tiempo. La acción en que consiste el amor, encaminada a la posesión permanente del bien, es la *procreación:* la procreación en la belleza (206b), según el cuerpo y según el alma. Esta función está regida por el deseo de inmortalidad: hombres y animales buscan la generación como inmortalidad en lo mortal. El deseo es propiamente y en todos los casos deseo de afirmación y permanencia en el ser; por eso es deseo de eternidad. Pero si el acceso a

[58] Las criaturas de Aristófanes buscan su propia completitud, *tò hólon.* Los dáimones circulan por el hiato dentro de la totalidad de lo que es *(tò pân).*

lo divino es imposible, lo que llega a constituirse con el deseo no es la eternidad sino el tiempo. Tiempo y deseo se coimplican. El dios no experimenta la carencia, el animal no la conoce; viven en la eternidad o en el instante. La temporalidad del deseo es la temporalidad del devenir, cuyo motor es la reiteración, esencia misma del deseo: en el mito, Eros nace y muere en el mismo día (203d-e). Hay una constitución temporal del deseo, y podemos hablar de una constitución deseante del tiempo: el tiempo es el deseo que quiere suprimirse.

Por supuesto, el devenir se disolvería en una dispersión impensable si no tuviera un anclaje en la permanencia. El individuo necesita, para poder ser, una cierta permanencia en el cambio del cuerpo y del alma. Y la procreación es la posición de otro como lo mismo (207e-208b)[59]. Pero el deseo como deseo de eternidad está condenado a quedar crucificado en el tiempo.

Último paso: la constitución del tiempo como tendencia hacia la eternidad es una consecuencia de la opción ontológica por la identidad. En contraste con la ontología arcaica, donde el ser es la oposición a lo otro, la conjunción/disyunción con lo otro, en Platón el ser se afirma en lo Mismo. El ser como identidad está por detrás del afán de permanencia, de la procreación de lo semejante, de la aspiración a la inmortalidad. La Idea es la plenitud de la identidad. El vocabulario técnico más frecuente para aludirlas es «la belleza *misma*», «la justicia *misma* en sí *misma*» (*autò kath'hautó,* fórmula que indica que algo es solamente eso que es, sin mezclarse con ninguna otra cosa). La cosa sensible, por su parte, es insuficientemente idéntica a sí misma y por ello aspira a la Idea como incremento de su ser propio. Si lo sensible lo lograra –si la rosa llegara alguna vez a ser la Rosa–, el devenir se habría suprimido, toda la realidad habría accedido al nivel ontológico de la Idea.

La ontología arcaica de los contrarios –dios: día noche verano invierno– parte de la plenitud del dios en la oposición de día y noche, que se sostiene en su propia tensión. Las Ideas son reclamadas por la detención de esta tensión –como en el testimonio (22A22) en que Heráclito acusa a Homero, se ha acabado el *pólemos* y el mundo entonces no se sostiene–. Y ahí aparece la menesterosidad de la realidad dada, que ya no da cuenta de sí misma, y se descubre la ausencia de un suelo metafísico. La metafísica platónica, con la Idea, pone ese suelo en la identidad. Es un fundamento capaz de detener la disgregación de la realidad al proporcionar un núcleo donde las cosas y el hombre pueden irse unificando, pero es un fundamento incapaz de soportar lo múltiple y contradictorio.

A diferencia del andrógino de Aristófanes, que se busca a sí mismo como otro, el eros platónico se busca a sí mismo como lo mismo. ¿Qué pasaría si este andrógino *platónico* se completara? El camino que nos propone Platón para esto en los diálogos medios se llama «filosofía». Es el camino de la *psykhé,* del «alma», es decir, del hombre, hacia la completitud. El cumplimiento de ese *movimiento* fue pensado por Platón en el *Fedón*. El alma se constituye en el *Fedón* como un efecto de ese deseo de alcanzar lo pleno. El «filósofo» lo logra al alcanzar la *phrónesis*. Entonces deja de ser filósofo y llega a ser *sophós,* «sabio». En el *Fedón* se habla de la posibilidad, aún en esta vida, de una cierta asimilación del alma a las Ideas. Si esta asimilación se llegara a consumar, el extremo de lo mortal, variable y múltiple, se aniquilaría. Ahora bien, según el *Fedón,* la filosofía es preparación para la muerte, y la *phrónesis* se alcanza sólo en la muerte. Plenitud, identidad, saber, eternidad, muerte: la erótica de la carencia, llevada a su cumplimiento, culmina en la tanática de la completitud.

La herencia del *Fedón* ha sido pesada. El alma del *Fedón* es parte de la sombra larga que proyecta «Platón», pero para Platón fue una posición temporaria. Platón no está obligado a ser fiel a «Platón», ni lo ha sido. En el *Fedón,* la *philosophía* cumple una función mediadora que salva al alma para siempre. El filósofo de *República* conoce el Bien ya en esta vida y debe servir de mediador con el conjunto de la Ciudad. Pero ni a él, que logra «poseer» el Bien, ni a su Ciudad, se les promete una eternidad estática. Eros es la experiencia que humaniza a la *philosophía*. El amante del *Banquete* toca la Belleza por un momento, pero no puede «poseerla siempre». En el texto del *Banquete,* la posibilidad de transcender el tiempo parece estar sólo entrevista en la contemplación de la Belleza en sí. Volverse «inmortal», *en la medida de lo posible,* no es no morirse, sino lograr ese momento de captación de un objeto atemporal, la Belleza misma, tal vez algún tipo de identificación del alma con ella y, por lo tanto, un momento (temporal) en que el alma logra asomarse a la atemporalidad.

[59] En el *Timeo,* el advenimiento del devenir, esto es, del mundo sensible –que comporta el tiempo– se pondrá también bajo la metáfora de la procreación cósmica, como la operación del Padre en la Matriz.

Pero esto sólo habilita a volver en las mejores condiciones para lograr la inmortalidad de los mortales[60].

Si aceptamos la secuencia *Fedón, República, Banquete, Fedro,* podemos trazar un movimiento de retorno. De la completitud en la muerte *(Fedón)* a la posibilidad de conocer el Bien y tomarlo como base para la organización política (*Rep.* VI 504a-505b), con el alma inmortal cumpliendo ciclos escatológicos; de allí a la contemplación de lo Bello para inmortalizarse engendrando virtudes en los amados, y también poemas, leyes y fama; hasta el *Fedro,* donde los ciclos escatológicos de un alma somatizada se conjugan con la inmortalidad humana del «discurso escrito en el alma» (276e-277a). El costado humano del eros platónico dio lugar, en el siglo XX, a una polémica acerca de su índole, que mencionamos en el comentario. Desde nuestra sensibilidad, la búsqueda de la identidad se traduciría en un amor egoísta. Esto hay que discutirlo, pero a primera vista se nota ya que los amantes del *Fedro,* comprometidos entre sí, son mucho más vulnerables que el amante del *Banquete,* que va cambiando el objeto de amor a medida que asciende. En el *Fedro* hay, si no una quiebra, sí un deslizamiento. Ese deslizamiento está estructuralmente ligado al que se da en la concepción del alma. En los ciclos escatológicos, estos amantes siguen siendo almas menesterosas, que no logran nunca la contemplación plena y que se necesitan mutuamente de un modo que el promiscuo y desentendido amante de la enseñanza de Diótima no entendería.

---

[60] La inmortalidad en el *Banquete* es una cuestión debatida. Está, por supuesto, la inmortalidad mortal de la procreación física y la inmortalidad según el alma, que suscita virtudes en el amado mediante discursos y que puede objetivarse en la creación artística, la legislación y las ciencias. El problema está en el ambiguo texto de 212a. La visión de la Belleza nos inmortaliza, dentro de las posibilidades humanas, es decir, al entrar en contacto con lo atemporal y unificar el alma en su contemplación (cfr. *Fedón* 79d), aunque luego recaemos en el tiempo y la mortalidad. La lectura más modesta y más ceñida al texto surgiere que el hombre que accede a lo Bello se inmortaliza en tanto es capaz, gracias a esa contemplación, de engendrar, en sí mismo y en otros, «virtudes verdaderas»; sin ella, se engendran sólo «imágenes» *(eídola)* de la virtud. No es obligatorio suponer, con Hackforth (1950; cfr. J. V. Luce, «Inmmortality in Plato's *Symposium:* a Repply», *Class. Rev.* 61 [1952], pp. 137-141), que, tras las dificultades del *Fedón,* Platón pasa por un agnosticismo temporal con respecto a la inmortalidad, aunque el texto del *Banquete* no ofrece nada en favor de una inmortalidad en sentido literal; cfr. Dover (1965), p. 18.



La retórica

Los grandes temas metafísicos, Ideas, Alma, Eros, aparecen en el segundo discurso de Sócrates, durante un viaje sublime, o entretejidos en las vivencias de un proceso que se presenta en términos sensuales y sexuales apasionados. Este pico contrasta en tono y altura con el resto del diálogo: la introducción irónica, el discurso de Lisias y su imitación, y luego un tratamiento pragmático de la retórica y la comunicación que por momentos parece rozar el cinismo y que, cuando llega a ser profundo, no deja de ser prosaico. Las ideas dejan el lugar a esquemas conceptuales y clasificaciones, y el alma se convierte en tema de psicología aplicada a la comunicación. Eros ha estado presente desde las primeras líneas del diálogo, pero, aunque la nota de sensualidad no se apaga nunca, se traduce más bien en intercambios mundanos y humorísticos.

Todas estas ramificaciones se entretejen alrededor de la cuestión retórica, y el gran discurso es sólo un incidente de esa trama. La llamada segunda parte nos baja violentamente a tierra y nos pone en un terreno cuyas coordenadas hay que buscarlas en la situación política y educativa de la época y de Platón entre sus contemporáneos. Platón no puede identificar a un enemigo que en realidad no existe, porque es la misma debilidad del sistema que sostiene su mundo. Crecido durante la guerra, ha visto fracasar la democracia imperialista de Pericles, Cleón y Alcibíades, así como las fugaces reacciones oligárquicas. En la democracia restaurada que condena a Sócrates sólo ve una forma debilitada de los mismos vicios.

Esos vicios son los de la época de la guerra, compleja si las hubo, pero que Platón simplifica en dos figuras. Platón procede como han procedido siempre los grandes estrategas: construyendo a su enemigo. Para eso fabrica dos arquetipos, el «sofista» y el «tirano». El primero aparece en el *Eutidemo* y, algo más tarde, en la serie de definiciones del *Sofista.* Pero no en el respetuoso tratamiento de Protágoras ni casi en el ya irónico de Hipias. Gorgias, también tratado con respeto, no está incluido en la lista de sofistas. El «sofista» es una abstracción y un malentendido. Nuestro DK contiene, en su «Alte Sophistik», no sólo a Gorgias sino hasta al sumo oligarca Critias, que se horrorizaría –y Platón también– de verse allí. El «tirano» es una figura de mucho peso

simbólico, cercana pero ya anacrónica en la Atenas del siglo IV. Pero es muy real en la experiencia siciliana de Platón. En Siracusa, con la mediación de las invasiones de Atenas y Cartago, el proceso democrático revirtió y produjo el que se convertiría en el tirano arquetípico para la imaginación de siglos posteriores y en el perseguidor personal de Platón, Dionisio el Viejo[61]. Platón construye su paradigma del tirano como una consecuencia de los defectos exacerbados de la democracia, que, siguiendo su lógica propia (*Rep.* 562b ss.), termina invirtiéndose, al concentrar el poder en un solo hombre. El «sofista», portador del discurso democrático, va a parar al «tirano», que anula todo discurso. Por lo pronto, está entre ellos el nexo evidente de que ambos son la mala sombra (necesaria) de la filosofía.

Pero lo que rodea al escolarca de la Academia no son sofistas y tiranos sino demócratas conservadores y moderados, y la gran deriva de los discursos que viene desde Homero. El siglo IV asiste al pasaje de la oralidad a la escritura, en los términos que propuso Havelock y su estela, pero la cultura ática, griega, y aun la cultura antigua en términos generales, no perdió nunca algunos profundos rasgos de oralidad. No solamente la lectura se hace en voz alta; los textos son para respaldo de una *performance,* sean poéticos, teatrales, oratorios, las conferencias médicas, las *Historias* de Heródoto o, como imaginó Ryle, los mismos diálogos de Platón. Alrededor de principios del siglo IV, Gorgias delimita por primera vez la «poesía», como discurso con metro. Algo después, muy posiblemente Platón mismo acuña el término «retórica» *(rhetorikè tékhne)* para circunscribir un aspecto de la vasta *lógōn tékhne* sofística.

La posición de una política que se remite a un fundamento absoluto inhabilita a Platón para la acción política democrática y lo hace fracasar como consejero del príncipe. Al encarar la labor alternativa de formador de dirigentes, se da cuenta de que su oponente no es ninguno de los que él mismo ha configurado, sofista y tirano, sino los grandes discursos que circulan por la Ciudad como fuerzas formadoras y educadoras: la poesía y la oratoria pública. Platón les opone un discurso privado pero con finalidad pública, la pedagogía que se desenvuelve en el ámbito de la Academia, y el

[61] Cfr. M. I. Finley, *A History of Sicily,* Londres, Chatto & Windus, 1968, caps. V-VI, y el cap. VII para una apreciación más bien escéptica de los episodios narrados en las *Cartas*.

discurso escrito que imita la también falsamente privada dialéctica socrática. Este desvío del discurso desde el ágora, el teatro o el semipúblico gimnasio hacia la escuela tiene que ver con las nuevas condiciones en las que el debilitamiento de la ciudad permite el ejercicio indirecto de la política. Y este terreno preciso le es disputado por Isócrates, con los mismos medios: la pedagogía personal y la difusión escrita de una imitación del discurso político oral, discurso del tipo que Platón (no Isócrates) delimita como «retórico». Isócrates es un adversario demasiado cercano y semejante como para ser un enemigo. La confrontación terminará en empate, también en su proyección histórica. Platón predominará en muchos de los siglos subsiguientes (y también para nuestra óptica), pero la retórica romana y tardoantigua asegurará otros tantos siglos, antiguos y modernos, a la herencia isocrática.

Isócrates recoge del mundo del siglo V una doble herencia: por un lado, la confianza en el poder persuasivo de la palabra y en la capacidad de la palabra pública para guiar la acción; por otro, una concepción de la verdad basada en los *éndoxa,* en la opinión, por detrás de la cual no se puede ir. Pero Isócrates elude el problema del fundamento. El verdadero adversario de Platón, el adversario profundo, no será el rétor Isócrates sino el otro rétor, mucho más viejo pero también contemporáneo de su juventud, Gorgias. Platón y Gorgias se mueven ambos en el terreno del fundamento.

III

Platón y el *lógos* sofístico

Gorgias no es un sofista. Esto es decisivo. El sofista es Protágoras, como él mismo proclama orgullosamente en el diálogo de su nombre, y al sofista Platón logra refutarlo. El *Teeteto* (151e-152c) presenta a Protágoras con la cita de su doctrina del *homo mensura*. Lo que parece y se le aparece a cada uno, eso es la cosa para él (el viento es frío para mí, tibio para ti). Esto no es apariencia, sino la patencia de la verdad *(a-létheia)*. Por lo tanto, sobre cada cosa se pueden enunciar con legitimidad *lógoi* contrarios: antilogías[62]. La verdadera dimensión de la doctrina del *homo*

[62] DL IX 51, DK 80A1 = B6a, cfr. A20.

mensura no es epistemológica sino política (*Teet.* 166d ss., «Apología de Protágoras»). Lo que a la Ciudad le parece justo, es justo. Pero hay un sabio, no el que conoce la verdad –todos somos medida y estamos en la verdad– sino el que conoce lo útil. Éste es el sofista, formador de políticos. En este marco adquiere sentido la otra doctrina que Aristóteles adjudica al rétor en *Retórica,* citándolo: «convertir el *lógos* más débil en el más fuerte». La frase recala en la *Apología de Sócrates,* pasada por el filtro de las *Nubes* de Aristófanes, para condensar la quintaesencia de la inmoralidad sofística[63]. La antilogía también está conectada con lo justo y lo injusto en *Fedro* 261c-d. Sin embargo, «hacer más fuerte al *lógos* más débil» es el auténtico cometido del sabio, que ve lo que otros no ven, la conveniencia oculta para la ciudad, y se la hace entender a ésta, mostrando la oportunidad y la racionalidad de un *lógos* que la ciudad no tenía en cuenta. Esto no oblitera el *lógos* contrario: ambos opuestos son verdaderos. Protágoras es un heraclíteo auténtico.

La operación que Platón lleva a cabo sobre Protágoras es implacable e impecable. El hombre-medida se convierte enseguida en el puro fluir, que no es Heráclito sino, como sabemos por Aristóteles (*Met.* 1010a10-15), Cratilo. El juego antilógico del lenguaje y de la realidad misma es traducido al relativismo y al «todo vale». Platón, desde la ética, la política y la ontología unívocas del Bien, puede organizar una respuesta coherente a Protágoras.

Protágoras, el Sofista por antonomasia, está todavía en el horizonte arcaico. El mito que Platón le atribuye lo muestra confiado en que el juego de los opuestos puede manejarse con el conocimiento de la justicia. El rétor Gorgias está vuelto hacia adelante; es un sobreviviente de la crisis y un contemporáneo espiritual de Sócrates y, en cierto sentido, hasta cronológico, de Platón. El terreno en que ambos se encuentran es la consciencia de la quiebra y el descubrimiento del fundamento ausente.

Platón ve el núcleo de la enseñanza de Gorgias en la sustitución de lo verdadero por lo verosímil *(Gorgias, Fedro),* en vista de una persuasión que, en último término, pretende una victoria en el terreno de las disputas de poder. Identificar esta estrategia con el engaño y la mentira, o al menos con la indiferencia por

---

[63] Aristóteles, *Ret.* 1402a23 = DK B6b; Platón, *Ap.*, 19c; Aristófanes, *Nub.* 883-5 (y ss.).

la verdad, no sería correcto, y es una injusticia que Platón no comete. Desde un punto de vista, tampoco Gorgias está diciendo nada nuevo. Suponer que la era de la sofística destruye una tradición de costumbres estables y conocimientos ciertos por un relativismo más o menos sinvergüenza, es un espejismo del desarrollo de la cultura europea, cuya tradición, que se remonta a la Edad Media, está cimentada en una religión con bases teológicas y metafísicas *platónicas.* Si nos remontamos en una supuesta «tradición» helénica, siempre encontramos concepciones que subrayan lo complejo de las cosas y la debilidad de la comprensión y la acción humanas. Este reconocimiento forma parte de la modestia del hombre ante los dioses. La política, la moral y la ciencia arcaicas no ofrecen una certeza tradicional o intelectual. Más bien la verdad es la inestabilidad del mundo y el conflicto de las opiniones y los deberes. Esto no impide algunas convicciones, reglas y firmeza de carácter. Pero en este marco la capacidad de persuadir, no separada de la capacidad de discernir en lo inestable, es legítimamente apreciada y honrada. La persuasión es un don sagrado de las musas (Hesíodo) y testimonia que la palabra que la posee proviene de una fuente inspirada.

A lo largo del siglo V esta fuente de verdad «inspirada» se va obturando, pero el *lógos* desacralizado no son las certezas racionales modernas sino el reconocimiento de la propia debilidad del *lógos* ante una realidad que en su estructura misma es insegura. La capacidad de abrirse al *kairós* es su criterio de verdad. En un mundo librado a la mera opinión *(Helena),* la potencia persuasiva de la poesía pasa a la técnica de los *lógoi*. Gorgias da por descontada la moral usual y admitida (*Gorg.* 457a-c, 460a). A Gorgias no le interesa la ética. Él imparte una enseñanza técnica específica: forma gente hábil/terrible en el hablar (*Menón* 95c = 82A21, *légein...deinoús*), rétores (*Gorg.* 449a). El Gorgias platónico indica con total lucidez que el objeto de la retórica queda definido suficientemente como el mero producir persuasión en el ánimo de los oyentes (452d-453a). Esta persuasión se ejerce sobre la multitud *(plêthos)* y permite dominar en la ciudad. Su ámbito es preferentemente el jurídico-político: tribunales, Consejo, Asamblea y toda reunión de ciudadanos *(politikòs sýllogos),* donde por supuesto se delibera sobre temas de justicia, y en los cuales se busca la «persuasión [...] sobre lo que es justo e injusto» (454b). No hay ninguna pretensión de alcanzar la esencia. Sócra-

tes ataca desde las distinciones entre ciencia y creencia, ser y parecer justo, y Gorgias se retira pronto de la discusión. No porque quede entrampado en la dialéctica de Sócrates. Ese diálogo lo fastidia un poco, y Sócrates obtiene un triunfo fácil sobre alguien que no está interesado.

Gorgias elude a Sócrates ateniéndose, con una modestia paradójica, a su deslumbrante y casi omnipotente pero en el fondo acotada función de orador y profesor de retórica. Para entender esta displicencia hay que ir, por detrás de Platón, a Gorgias mismo y a sus textos. La antiontología del *Acerca del no-ser* sostiene las célebres tres tesis: nada es; si algo es, no es pensable; si algo es y es pensable, no es comunicable. Las tesis no dicen que nada existe ni son «nihilistas», sólo atacan, desde su mismo interior, el sentido eleático del verbo ser. El supuesto nihilismo se resuelve en los discursos, *Helena* y *Palamedes,* que a partir de la ausencia de la verdad maciza consagran la autonomía de la palabra verosímil, productora de efectos de realidad que son, abierta o disimuladamente, efectos de poder[64].

La antiontología retórica, que priva de base a la moral, abre necesariamente a una política. La palabra verosímil se convierte en instrumento de poder en forma inevitable, porque el poder tiende siempre a desplegarse. Por eso el *Gorgias* se desliza desde Gorgias hasta Calicles. En el *Helena,* el ejercicio político de la palabra no es mencionado entre los varios ámbitos –el erótico, el de la creencia intelectual, el jurídico...– en que se ejerce el lenguaje persuasivo. ¿La delimitación político-jurídica de la retórica en el *Georgias* es una extensión y un énfasis que tenemos que adjudicar a un Platón obsesionado por el poder? Veámoslo de otro modo. La definición del § 9 del *Helena,* «considero y llamo a toda poesía un *lógos* con medida», no nivela la poesía con los demás modos del *lógos,* sino que

[64] *Helena* sugeriría que la «realidad» se resuelve en producción de efectos. Algunas de las fuentes de esa producción son alógicas (el destino, la violencia), pero el discurso es su fuente privilegiada. Cfr. B. Cassin, *L'effet sophistique,* París, Gallimard, 1995, 1e partie, «De l'ontologie à la logologie», esp. pp. 66-74. Cassin habla del «efecto-mundo», sin insistir especialmente en la temática del poder. El *Palamedes* admite la verdad fáctica, pero su incomunicabilidad la vuelve impotente y la hace desaparecer bajo la verosimilitud. Cfr. J. A. Coulter, «The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric», *Harv. St. Class. Phil.* 68 (1964), pp. 269-303, esp. sección IV.

adjudica al *lógos,* como tal, los poderes del *lógos* poético. Este poder no es ahora una revelación de la Musa, sino la seducción cuasi erótica de la palabra, la *apáte* desacralizada[65]. Puede parecer que la creación poética se diferencia de otros usos del lenguaje en que es un juego gratuito, en el que es sabio, placentero y sin consecuencias dejarse engañar y seducir[66]. Esa gratuidad se debería a que la poesía se desconecta del poder. Esto es equivocado y esquiva justamente lo terrible del mensaje de Gorgias. El lenguaje poético es modelo de todo lenguaje. El poder mismo es de índole poética, y con el lenguaje se puede hacer mundo, en la «realidad» como en la tragedia. En el juego político las apuestas pueden ser más o menos pesadas. Pero no obedecerán ni a las exigencias de la verdad ni a las reglas de lo útil protagóreo. La sombra de Gorgias proyecta una noción del poder muy distinta de las modernas: un poder cuya índole última es lúdica. El poder no es ni un medio ni, estrictamente hablando, un fin en sí mismo, sino un juego que se juega.

La frase epocal para el experto en la palabra es *deinòs légein,* «hábil/temible/terrible al hablar». La palabra hábil es temible porque es poderosa, y también es terrible. Si, en el fondo, toda construcción de poder es gratuita, lo gratuito es lo más cruel. Nuevamente: no es que la tragedia se parezca al juego retórico, sino que el juego retórico es trágico. La gratuidad de la operatoria, puesta en obra en la política, en la «realidad», la exime de responsabilidad por las consecuencias. ¿Quién se haría cargo? Es paradójico que para Gorgias, como para Sócrates, nadie hace el mal voluntariamente[67], pero Helena es la antítesis del sí mismo socrático. La «realidad» es mera producción de efectos, y Helena es el ámbito

[65] J. de Romilly, «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *Jour. Hell. St.* 93 (1973), pp. 155-162. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Madrid, Taurus, 1983, esp. cap. VI, «La opción: *alétheia* o *apaté* [sic]», que reproduce «Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie», *Rev. Ét. Grec.* 77 (1964), pp. 405-419.

[66] Plutarco, *De gloria Atheniensium* 348c = 82B23: «La tragedia floreció y fue famosa, pues era algo admirable de oír y contemplar para los hombres de entonces, y proporcionaba, mediante historias y pasiones, "un engaño", como dice Gorgias, con el cual "el que engaña es más justo que el que no engaña, y el engañado más sabio que el que no es engañado". Pues el que engaña es más justo porque hace lo que prometió, y el engañado más sabio, pues quien no es insensible se deja atrapar por el placer de las palabras».

[67] G. Calogero, «Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte pecat*», *Jour. Hell. St.* 77, 1 (1957), pp. 12-17.

donde esos efectos se producen: efectos de la violencia, de los dioses y el destino, del amor[68], en especial de los *lógoi*. El «sí mismo» responsable está disuelto en *dóxai* débiles (*Helena* 11 *in fine, Palamedes* 24), efectos de los efectos de la realidad inexistente. El texto es el elogio y la apología de Helena y se concentra en el sujeto pasivo de la persuasión, pero podemos legitimamente preguntarle qué pasa con el sujeto activo. ¿Acaso el seductor retórico, Paris, es más consistente que Helena? ¿O ese sujeto activo es otra forma de Helena, es Helena misma, que puede acceder, curvándose sobre sí, a la capacidad técnica de articular *lógoi* y generar la *apáte* –y por detrás de la retórica no hay nada–? El poder creador y destructor de la persuasión es un juego poético, «estético», *y por eso* terrible, que podría lanzarse (hasta desinteresadamente) a una exploración a ciegas de lo posible e imposible.

No podemos evitar leer a Gorgias con los ojos de nuestra época (es literalmente lo único que podemos hacer), pero por detrás de esas resonancias se intuye lo que Platón *no pudo* hacer con/contra él. Gorgias abre un ámbito trágico por la vía paradójica de quitarle peso a la acción y las decisiones. Platón puede hacer frente a Protágoras, oponiendo una ontología de la identidad a la ontología del conflicto y un sí mismo unívoco –medido por el dios– al hombre medida. Es dudoso que logre lo mismo con respecto a Gorgias. *Acerca del no ser* ha superado o neutralizado de antemano tanto el heraclitismo –democrático, discursivo y positivo– de Protágoras como todo discurso que, como el platónico, obtiene su verdad a partir de un fundamento. Hemos puesto un nombre compuesto, Sócrates-Platón, al descubrimiento de la ausencia y la necesidad del fundamento, es decir, al descubrimiento de una ausencia que postula su presencia. Hay que agregar el nombre de Gorgias, que descubre la ausencia del fundamento –y la afirma–. Gorgias presenta puros efectos de un fundamento inexistente, y cualquier «sí mismo» ético posible queda disuelto en ellos y sólo se articula sobre el seducir/ser seducido del lenguaje. El retórico –no sofista– se retira de la discusión con Sócrates, aceptando con cortés ironía las apresuradas contradicciones en que se deja enlazar. Sabe que Sócrates no puede alcanzarlo y que sus golpes se pierden en un material que, para esos golpes, es nebuloso.

[68] G. Casertano, «L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur *l'Hélène* de Gorgias», en B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique,* París, Vrin, 1986, pp. 211-220.

Pero Platón sí acusa el impacto. El Sócrates del *Gorgias* condena a la retórica en nombre de la verdad; el del *Fedro* utiliza la verdad para perfeccionar la retórica. Es cierto que, al final, el objetivo del discurso será agradar a los dioses y escribir *lógoi* inmortales en el alma del discípulo, pero el giro es demasiado brusco para ser convincente.

Platón sabe qué hacer con la poesía, pero se siente incómodo con la retórica. Hay un pasaje crucial del *Fedro* que pasa inadvertido en la transición hacia el segundo discurso: las citas de los dos poetas arcaicos (242c-d, 243a-b), entre los cuales se dirime el diálogo. Por un lado, la cita de Íbico sostiene toda la arquitectura. El verso de Íbico expresa el temor de agradar a los hombres con acciones (palabras) que son una falta contra los dioses. Esto es retomado en el lejano giro de 273e «... el sabio debe esforzarse en ello [en lograr el arte retórica], no con el fin de hablar a los hombres y de actuar entre ellos, sino para poder decir cosas agradables a los dioses y, en todo y en cuanto pueda, para actuar agradándoles». La cita de Íbico es verdaderamente piadosa. Todo el mejoramiento técnico de la retórica que se lleva a cabo en la segunda parte del diálogo sería perfectamente amoral sin estas dos frases, que sostienen todo el arco manifiesto del diálogo.

La cita de Estesícoro parece ir en el mismo sentido. El poeta cegado por una diosa se desdice de su blasfemia, declara mentiroso a su primer discurso y lo cambia por otro, que necesariamente tendría que ser verdadero. El problema es Helena. Helena es más y menos que una diosa. Es una diosa y también es una mujer. Es una bisagra. Al comentar este texto, mencionamos las Helenas de Homero, Hesíodo, Estesícoro, Gorgias, Eurípides, Aristófanes, Platón, Isócrates, Plutarco, Pausanias... y las que podrían agregarse. La identidad fluctuante de Helena consiste más que la de nadie en *ser dicha*[69]. Los lugares y ciudades multiplican sus historias[70]. El destino de Helena es ser narrada, condenada y justificada, reinventada y rehecha hasta que la «verdad» poética

[69] Helena es el no ser, es lo que se dice de ella, el efecto del *lógos* eficaz (Cassin, p. 75).

[70] N. a 243a-b. La historia de la curación de Estesícoro, según Pausanias, es contada «por los de Crotona y los de Hímera». En el mismo lugar, 3.19.9-10, Pausanias registra otra historia, que se cuenta en Rodas, de una extraña Helena perseguida, desterrada, ahorcada y convertida en diosa del árbol.

de la diosa viene a sustituir en forma escandalosa a la verdad factual, «histórica», de la adúltera.

Sobre todo, Helena es *argumentada*. Los *lógoi* de que está tejida culminan en los grandes *Elogios de Helena* de Gorgias e Isócrates[71]. El de Gorgias es anterior al *Fedro* y es imposible que Platón no lo tuviera presente. El pasaje del *Fedro* muestra movimientos inesperados si se lo ilumina desde el texto inagotable de Gorgias. El *lógos,* el gran dinasta, es un *phármakon*[72]: Fedro, portador del *lógos* de Lisias y padre de discursos, ha «drogado» a Sócrates. El *lógos* pone a Sócrates en el lugar de Helena, en el lugar del *erómenos* seducido. Pero, por un efecto paradójico, no es Sócrates sino su boca, emisora de palabras, la que ha sido «drogada» por Fedro (242e1 y n.). La seducción lo ha convertido en *erastés,* en orador erótico-retórico. Sócrates-Helena, seducido y seductor a la vez, ha caído en el espejeante juego del *lógos,* ha gozado sinuosamente como *erastés* y como *erómenos,* y se ha asustado de su propio gozo al parecer inmanejable. Quiere salvarse de los remolinos del *lógos* clamando por la balsa del *lógos* filosófico, anclado en la verdad, en lo sólido[73]. Allí aparece Helena como *dea ex machina* para alcanzárselo. Pero Helena es la confusa divinidad del *lógos* y su insoportable belleza erótica. Como hizo con Estesícoro, tiende una mano a Sócrates después de haberlo cegado. Sócrates se arrepiente de su palabra blasfema, la declara falsa y se dispone a decir la verdad. Pero lo que ofrece y pide Helena no es la verdad sino un artilugio retórico, la inversión de las afirmaciones, los argumentos que siempre terminarán consagrando su seducción inescapable, los *Elogios de Helena.* Para escapar de la seducción, caemos en ella; para evadir el espejeo retórico y aferrarnos a la Verdad, juramos la verdad del fantasma de Helena. ¿Está Sócrates más ciego que el poeta, y no lo ve?[74]. Helena triunfa siempre, y nadie nos ha asegurado que sus triunfos sean «buenos».

---

[71] Isócrates, *Hel.* 15 *in fine,* podría sugerir que había otros *Elogios* además del de Gorgias, y el último parágrafo lo convierte en un género abierto a los sucesores.

[72] *Helena* 14, Derrida (1972), *passim.*

[73] *Fedón* 85c-d, cfr. 99d-e, 107b.

[74] Quién sabe. Estesícoro entiende su falta porque es más *mousikós* (243a) que –¡nada menos!– Homero. Y Sócrates ha invocado a las musas, que pueden revelar la verdad, pero también decir mentiras (Hesíodo *Teog.* 27-28), al comienzo de su *primer* discurso, justamente el discurso «retórico» y «mentiroso».

IV

El *Fedro*

Título y subtítulos

El *Fedro,* como los demás diálogos de Platón, nos llega con un título complejo: el nombre de un personaje de la acción dramática como título principal[75], un subtítulo o segundo título temático, en el caso «Sobre lo bello», y, por último, una clasificación filosófica, «ético». Esta titulación y clasificación de los diálogos aparece en Diógenes Laercio 3.56-61[76], atribuida a un tal Trasilo, a quien Diógenes atribuye también la ordenación de los diálogos en tetralogías que nos ha llegado. Hubo otras ordenaciones, entre las cuales DL menciona (3.61-62) una en trilogías, que adjudica al gran erudito alejandrino Aristófanes de Bizancio (siglos III-II a.C.). Trasilo es un personaje de la corte de Tiberio, sobre quien tiene influencia como astrólogo[77], y se le puede suponer una compleja personalidad y un perfil intelectual alto[78]. Habría escrito una obra sobre la filosofía platónica[79]. Prácticamente todas las ediciones reproducen los títulos y subtítulos, y muchas (como el texto canónico de Burnet) mantienen la ordenación en tetralogías. Usualmente se adjudican los títulos a Platón, y los subtítulos y la distribución en tetralogías a Trasilo. Según DL, éste afirmaba que el mismo Platón había publicado sus diálogos como tetralogías, a imitación de las trágicas. La primera cumple con este programa, ya que recorre el juicio, cárcel y muerte de Sócrates: *Eutifrón,*

---

[75] Es el caso más frecuente, pero con numerosas excepciones: *Banquete, Sofista, Político, República, Leyes* y algunos espúreos o dudosos, además del nombre genérico *Apología* para el único texto no dramático.

[76] El subtítulo «Sobre lo bello» pertenece a la tradición manuscrita; en Diógenes, el *Fedro* está subtitulado «sobre el amor» (3.58).

[77] Si efectivamente el erudito y el astrólogo coinciden, de lo que a veces se ha dudado. Hay varias versiones de una historia fantástica sobre el origen de su influencia sobre el futuro emperador. (Tácito 6.20-22, Suetonio *Tib.* 14.4, Dión Casio *Hist.* LV.11. 1-2B; cfr. A. H. Krappe, «Tiberius and Trasyllus», *Am. Jour. Phil.* 48 [1927], pp. 359-366; R. P. Oliver, «Thrasyllus in Tacitus (*Ann.,* 6.21)», *Illin. Class. St.* 5 [1980], pp. 130-148.)

[78] Escolio a Juvenal (6, 576).

[79] Porfirio, *Vida de Plotino* 20.75.

Apología, Critón, Fedón. Alguna otra recoge lo que pudo haber sido una serie proyectada por Platón[80], y las restantes presentan entre los diálogos vínculos muy débiles o ninguno.

Hay consenso en que los elementos de esta compleja clasificación son anteriores a Trasilo. Ya Dercílides (*ca.* mitad del siglo I a.C.) habría organizado los diálogos en tetralogías[81]. La crítica rastrea el origen de estos elementos desde el siglo I a.C. hasta el siglo IV a.C., el Perípato y la misma Academia[82]. La existencia de títulos alternativos o segundos títulos está testimoniada, en algunos casos, muy tempranamente[83].

Autenticidad

La autenticidad del *Fedro* no ha sido puesta en duda. Bastan para confirmarla las referencias expresas de Aristóteles, *Retórica* III 7, 140819-20, con mención del título, y *Tópicos* VI 3, 140 b 3 s.; *Met.* 6, 1071 b, 31-33, 37 s., con mención del nombre de Platón[84].

[80] *Teeteto, Sofista, Político*, que al parecer debía continuarse en el *Filósofo*. La 8.ª (y una de las trilogías que DL atribuye a Aristófanes de Bizancio) recoge otra posible serie platónica, *República* y los conectados *Timeo* y *Critias*.

[81] El medioplatónico Albino (o Alcínoo, II d.C.), *Isagoge* 4, atribuye las tetralogías a Trasilo y Dercílides. Cfr. J. A. Phillip, «The Platonic Corpus», *Phoenix* 24 (1970), pp. 296-308, en Smith (ed.) (1998) I, p. 23. A Dercílides se le adjudica una gran obra sobre la filosofía platónica, en la cual citaría al «compañero de Platón» Hermodoro (Simplicio *Phys.* 9.247.30 ss.).

[82] Cfr. A.-H. Chroust, «The Organization of the *Corpus Platonicum* in Antiquity», *Hermes* 93 (1965), pp. 34-36, en Smith (ed.) (1998) I, pp. 3-16, y Philip, cit. en n. ant.

[83] *Carta XIII* 363a, que se refiere al «*lógos* socrático acerca del alma»; Calímaco (siglo III a.C.), *Anth. Palat.* VII 471, menciona también el «escrito sobre el alma» = *Fedón;* Aristóteles, *Ret.* 1415b30-32, «en el *epitafio*» = Menexeno. Sobre toda la cuestión, pueden verse los artículos reunidos en Smith (ed.) (1998) I, I; R. G. Hoerber, «Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles», *Phron.* 2 (1957), pp. 10-20, y Moreschini (1992), pp. 192-194.

[84] Robin, p. II n. 1, agrega, por la referencia al alma como origen del movimiento, *Fís.* 265b32-266a1 y *De an.* 404a20-25; pero estos textos podrían referirse igualmente a *Leyes* X 895e-896a o a Jenócrates. Cfr. Cappelletti (1984), p. 19 y remisiones.

Composición y estilo

El *Fedro* retorna en un sentido a la simplicidad de los diálogos platónicos de juventud, que suelen ser una puesta en escena directa de dos personajes, Sócrates y un interlocutor. Otros diálogos, en cambio, reconstruyen en forma narrativa una conversación anterior[85]. Por supuesto, la amplitud del texto no es comparable a la de los diálogos juveniles. Platón ha sido el único autor de diálogos filosóficos con personajes *vivientes*. Sus imitadores a lo largo de los siglos sólo han logrado escribir tesis dialogadas. Como todos los diálogos de la madurez –y en buena medida también los juveniles– la calidad *dialógica* del *Fedro* es muy alta. Los del tercer periodo, en cambio, se aproximarán a veces a la disertación. No tiene el *páthos* dramático del *Fedón* o la vivacidad dialéctica de *República* I, pero, por supuesto, ello se debe a que Platón ha elegido una clave amable, creando, en cierto modo, el género pastoral[86]. La puesta en escena es muy cuidada. El lugar tiene una importancia decisiva y, en realidad, es el tercer agonista de la acción dramática.

Junto con el *Banquete* y a poca distancia de él, marca el ápice de la maestría absoluta del prosista Platón. Los huesos y las articulaciones de la reflexión filosófica técnica, que en *Fedón* y *República* están a la vista, aquí se disimulan bajo el brillante manto del paisaje encantador y del arrebato mítico-retórico de Sócrates. Sin embargo, se los puede palpar por debajo de la piel. Pudo dar la falsa impresión de que se trata de una obra ligera, en parte consagrada modernamente por la frase de Wilamowitz «un feliz día de verano»[87]. Ahora bien, ninguna obra de Platón es inocente, ni siquiera los más simples diálogos juveniles. Menos aún una obra cuya complejidad ha despistado hasta el punto de que durante siglos se discutiera su unidad o su temática. De cualquier modo, la Antigüedad misma no dejó de sentir una leve molestia y, menos embobada que siglos posteriores, nos ha transmitido más de un eco crítico con respecto al estilo. El peri-

[85] Platón abandona este procedimiento en pleno *Parménides*, que en 137c pasa de la narración al diálogo directo, y renuncia formalmente a él en *Teet.* 143b-c.

[86] Murley (1940); algunos precedentes mencionados en pp. 283-284.

[87] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben uns seine Werke*, Berlín, 51959, p. 359.

patético Dicearco calificaba el estilo del *Fedro* de *phortikón*, «vulgar». Dionisio de Halicarnaso también critica el estilo de Platón y la hinchazón poética, y el *De lo sublime* recoge críticas junto a muchos elogios. Ya Aristóteles reconocía que ciertos rasgos del *Fedro,* equiparables al discurso entusiasta o a la poesía inspirada *(éntheon),* eran irónicos[88].

Fecha de composición

El *Fedro* tiene un lugar peculiar en la historia de la datación de los diálogos. En la Antigüedad tardía se lo vio con frecuencia como el primer escrito del autor, en parte por su irradiación juvenil, pero también por estos defectos estilísticos. DL 3.38 califica el asunto *(próblēma)* del diálogo como «juvenil» *(meirakiôdes).* Olimpiodoro (siglo VI d.C.) adjudica al carácter ditirámbico del texto la opinión *(hōs légetai)* de que se trata de la primera obra de Platón[89]. Cicerón, en cambio (*Orator,* 13.41-42), traduce la profecía sobre Isócrates (*Fedro* 278e-279b1) e indica que Platón la está refiriendo al hombre adulto del que es contemporáneo. Esto pondría a Platón al menos por encima de sus cuarenta años[90]. La noción del *Fedro* juvenil e inicial llega, en el umbral del XIX, hasta Schleiermacher, padre de los estudios platónicos contemporáneos, que habla del *Fedro* como aquel rapto de inspiración juvenil que traza desde ya el programa de una vida: los diálogos irían desarrollando puntualmente lo anunciado en el *Fedro* y saldrían de él como los rayos del cubo de la rueda. La filología del XIX volvió a dividirse entre los partidarios de la fecha temprana y la tardía[91].

88 Dicearco en DL 3.38; Dion. Hal., *De Demosthenis dictione* 5-7, Ps. Longino *Perì hýpseōs* IV, 4 y 6; XXIX 1; XXXII 7. Aristóteles *Ret.* III 7 *in fine*.

89 *Vida de Platón* III = *In Platonis Alcibiadem* 2.65-69, y escolios al *Fedro* 227a. Probablemente las opiniones originales de las que éstas derivan se referían al estilo, sin intención de datarlo (cfr. Jaeger *Paid.* p. 982 n. 2, De Vries pp. 7-8).

90 «Sócrates profetizó esto del joven, pero Platón lo escribió del hombre mayor *(de seniore),* y, escribiendo como contemporáneo *(et scribit aequalis)* y, por cierto, como crítico de todos los retóres, sólo a éste admira.» Cfr. Thomson p. XXV: *senior* no se aplica a nadie por debajo de cincuenta, y la diferencia de edad entre Platón e Isócrates es de unos ocho años.

91 Usener llega a ponerlo en los 25 años, antes de la muerte de Sócrates. Cfr. Jaeger, *Paid.,* pp. 982 s., Y. Lafrance, «F. Schleiermacher, lecteur du Phèdre de Platon», en L. Rosetti ed. (1992), pp. 209-213. Krämer (1996), desde las posiciones de Tübingen, subraya el carácter fundamental de la interpretación del *Fedro* para la construcción del paradigma tradicional de la lectura de Platón, cfr. esp. pp. 39 ss.

A fines de ese siglo la estilometría, con su enfoque en principio objetivo y más sobrio, dibuja los grandes bloques (juventud-madurez-vejez) de la obra platónica y ubica el *Fedro* hacia el final del periodo medio, ya en el camino hacia el siguiente y en las cercanías del *Teeteto*. Con diferencias de detalle, la crítica lo ha mantenido allí, aun dentro de las turbulencias que la *scholarship* introdujo en la cronología platónica desde mediados del siglo XX y la renovación, hacia fines de siglo, de los estudios estilométricos gracias a la informática[92].

El contenido filosófico, como en otros casos, parece confirmar el análisis estilístico-estadístico. Los grandes temas de la metafísica platónica –la *psykhé* y las Ideas– y la metodología de su pensamiento aparecen *grosso modo* en el *Fedro* en un estadio evolutivo coherente con el lugar de transición que se le asigna, o por lo menos plantean un problema con sentido. Las alusiones internas al *Banquete* lo ubicarían después de este diálogo, en muchos aspectos afín, y la cuestión del alma, la pruebas de su inmortalidad y el mito acerca de sus destinos parecen presuponer en ocasiones y en otras ir más allá de *Fedón* y *República.* El método diairético, que anuncia el pleno desarrollo en los posteriores *Sofista, Político* y *Filebo,* cancela o al menos posterga el o los métodos de hipótesis que aparecen en *Menón, Fedón* y *República*[93]. También se ha intentado ubicar el *Fedro* en el contexto polémico epocal, basándose en a las alusiones cruzadas entre Platón e Isócra-

92 El lugar del *Fedro* para la estilometría más antigua puede verse en las tablas de sir D. Ross, cit. en n. 13, p. 2. La alteración de mayores consecuencias en el orden aceptado de los diálogos fue seguramente la de G. E. L. Owen (cfr. n. 24), ante la cual han debido tomar partido casi todos quienes se ocuparon de Platón desde entonces. Cfr. en Rossetti (ed.) (1992), T. M. Robinson, «The Relative Dating of the Timaeus and Phaedrus», pp. 23-30, y C. J. Rowe, «La data relativa del Fedro», pp. 31-39. La nueva estilometría arranca con la tesis doctoral de L. Brandwood (1958) y se desarrolla hacia la última década del siglo con sus trabajos posteriores y los de Ledger y Thesleff, entre otros. A la vez, hay un reconocimiento de los límites del método en un autor como Platón, maestro del *pastiche* y de los cambios de estilo. Un panorama actual puede encontrarse en los artículos reunidos en Smith (ed.) (1998), I, I (para la ubicación del *Fedro,* cfr. el capítulo de Debra Nails, 1995).

93 Robin, pp. II-IX, puede ser un ejemplo clásico de ubicación del *Fedro* basada en los contenidos, las alusiones y las presuposiciones de los diálogos. Sobre la relación *Banquete-Fedro,* cfr. J. D. Moore-J. Dillon, en Moravcsik (ed.) (1973), esp. la extensa n. 1, pp. 69-70, para la historia de la cuestión.

tes, algunas bastante probables y otras menos[94], y en el *Acerca de los sofistas* de Alcidamas, pero esto agrega el problema suplementario de la cronología de estos autores. En líneas generales, la fecha del *Fedro* tiende a ubicarse *ca.* 370 a.C., corriéndose más bien hacia la década del 360, antes del segundo viaje de Platón a Sicilia[95].

Los personajes

Sócrates en el Fedro

El Sócrates del *Fedro* tenía menos posibilidades que el de *Apología* o *Fedón* para incorporarse a la imagen más o menos edificante de Sócrates que tuvo vigencia hasta hace no tanto tiempo, pero, en su decorado rústico, podía contribuir con una faceta amable y «encantadora». Dejando esto por lo que valga, no cabe duda de que, filosóficamente, la voz de Platón aquí es ya la única, y el Sócrates histórico puede ser dejado de lado sin culpa. En el *Fedro,* Sócrates representa su papel platónico de manera brillante. Puede decirse que algunos datos y pasajes famosos forman parte de su anecdotario garantizado, por ejemplo no viajar, certificado también en *Critón,* aunque la gran contribución del *Fedro* a su figura ha sido la observación acerca de no salir nunca al campo[95a]. Junto a estos rasgos, hay otros que su imagen tradicional ha repelido, en primer lugar su papel de *prima donna* retórica. La figura del Sócrates «bueno» no asimiló a este diabólico virtuoso de la *tékhne*. Y sin embargo, es un rasgo de tal importancia en el personaje, que reclamó todo el *Menexeno* para recitar la oración fúnebre adjudicada con ironía a Aspasia.

[94] Howland (1937), criticado en Hackforth, pp. 6-7; Cole (1991), p. 74 n. 12.

[95] Rowe lo lleva considerablemente más adelante, p. 14. Dusanic (*CQ* 1992), p. 354, cfr. *id.* en Rosetti (ed.) (1992), p. 231, hace entrar en juego al rey histórico Thamus o Tachos, que asume el poder en Egipto como cogobernante de Nectanebo I en 366/365, para situar el *Fedro* en el otoño-invierno de 365.

[95a] En cambio, Rosenmeyer (1962), p. 41 n. 2, ve esta salida fuera de los muros como una indicación de que el Sócrates del diálogo es un Sócrates platonizado.

Fedro y la fecha dramática del diálogo

Fedro, hijo de Pitocles, del *demos* de Mirrinunte, figura en el *Protágoras,* el *Banquete* y en este su diálogo homónimo. En el *Protágoras* está, junto a Erixímaco, escuchando a Hipias de Elis, que responde sobre física y astronomía (315c). En el *Banquete,* cuya fecha dramática es probablemente 416, es un hombre de más de treinta años. La acción del *Protágoras,* donde es un adolescente, se ubica lo más tarde hacia 433/432 (Hackforth p. 8); por lo tanto, su nacimiento puede ubicarse circa 450-447. Es pobre o quedó empobrecido por circunstancis de las que no fue responsable (Lisias 19.15, cfr. *Fedro* 228a). Una obra con su nombre del cómico Alexis (*CAF* II, 245-6 Knock) pone en su boca una parodia del discurso de Sócrates-Diótima y la afirmación de que «sus males y su pobreza» *(aporía)* lo llevaron a la filosofía.

Un descubrimiento arqueológico, en 1936, permitió identificar a nuestro Fedro con el mencionado por el orador Andócides entre los implicados con Alcibíades en la parodia de los misterios de Eleusis[96]. Sus bienes fueron confiscados, Fedro huyó para evitar ser condenado a muerte y no volvió a Atenas antes de la amnistía general decretada al reinstaurarse la democracia en 403. No sabemos demasiado sobre su destino ulterior y el momento de su muerte[97].

Robin, *Banquete* (ed. Budé), p. XXXVII, trazó una memorable semblanza de su carácter, varias veces citada y que no me abstengo de traducir: «Precupado por la salud, cuidadoso de su régimen de vida, lleno de fe en los teóricos de la medicina y también de la retórica o de la mitología, curioso por saber pero ca-

[96] El nuevo fragmento, *IG* I² 325, da el nombre de Fedro completo. B. D. Meritt, «Greek Inscriptions (14-27)», *Hesperia* 8 (1939), pp. 69-76; W. Kendrick Pritchert, «The attic stelai», *Hesperia* 22 (1953), pp. 225-311; Dover (1968), pp. 28 ss. Andócides, *Sobre los Misterios* (I), 15. En 415, poco antes de la gran expedición a Sicilia organizada por Alcibídes, los *herma,* bustos de Hermes sobre un pilar itifálico protectores de los límites, aparecieron mutilados en toda la ciudad. A esto se sumó la denuncia sobre los misterios, y la opinión relacionó ambos hechos con Alcibíades (de Romilly 106 s.). Andócides, I 35, menciona también a Erixímaco en relación al caso de los *herma.*

[97] Al parecer, se habría casado (Lisias XIX 15; cfr. XXXII 14 y Hatzfeld 1939, pp. 314-316). Que no se lo mencione entre los presentes en la muerte de Sócrates no indica nada (Robin, p. XIII).

rente de juicio, superficial en sus curiosidades e ingenuo en la expresión de sus sentimientos, admirador ferviente de las reputaciones debidamente catalogadas y consagradas». Su cultura un tanto *snob* lo aleja de la credulidad piadosa del común y podría hacer creíble su participación en la parodia de los misterios (sobre cuyo verdadero carácter y gravedad, por supuesto, no tenemos ninguna certeza). Vale la pena su caracterización por Ferrari (pp. 4 ss.) como *impresario* intelectual, promotor de competencias oratorias. No es un buen candidato a ser un auténtico discípulo de Sócrates, y las admisiones que va haciendo vienen más del movimiento de la conversación que de un convencimiento profundo. Su «conversión» a la filosofía, que se quiere encontrar en distintos momentos del diálogo, es más bien de labios para afuera y, al retirarse de escena, Fedro sigue siendo el mismo *dilettante* del principio. Por otra parte, el algo mediocre Fedro no es un Protágoras ni un Calicles, pero de ninguna manera es una de esas marionetas dialécticas adolescentes que Sócrates u otros manejan en forma unilateral. Su intervención es constante y activa, y el texto explota hasta sus mismas limitaciones para hacerla compleja.

La luminosidad del *Fedro* y el erotismo de su ambiente se reflejaron en el personaje, que fue tradicionalmente considerado un jovencito[98]. Parmentier lo puso en duda y ubicó la acción en el 410; pero los datos arqueológicos volvieron imposible esta fecha[99], aunque la relativa madurez de Fedro siguió siendo aceptada. Robin, basándose en que el *Fedro* presupone el *Banquete*, le da más de 35 años (p. XIII). Las expresiones *ō neanía* (257c8, «jovencito»), *ō paî* (267c6, «muchacho»), se explican por la diferencia de edad entre los personajes y el tono de broma con que Sócrates y Fedro simulan una relación amorosa. No hay vínculo erótico real entre él y Sócrates. Ni siquiera ficticio. Fedro no asume el papel del *erómenos* en 243e7-8. El «muchacho» sigue siendo allí la sombra literaria proyectada por el discurso de Lisias, que puede hacerse presente «cuando Sócrates quiera».

La fecha dramática es difícil de precisar. La acción transcurre antes de la tiranía de los Treinta, que ejecuta a Polemarco en 404. Fedro estuvo exiliado entre 415/414 y al menos 404/403. Lisias, que se había establecido en Turios, vuelve a Atenas, según se admite en 412/411. Dover (1968), pp. 41-43, supone que este regreso puede adelantarse en diez años y admite 418-416 como fecha posible de la acción del *Fedro*. Puede aceptarse, con Robin, que la acción está «fuera de toda historia», aunque sí alejada de los años sombríos de la derrota[100] y la inminencia del proceso de Sócrates.

Lisias

El padre de Lisias[101], Céfalo, era siracusano. Sabemos por el mismo Lisias que se establece en el Ática a instancias de Pericles, donde vive unos treinta años (*Contra Erat.* 4), instalado en el Pireo con una fábrica de armas. Es, pues, en todo sentido, un personaje ligado a los proyectos de la democracia de Pericles. Tiene varios hijos, entre ellos Lisias y Polemarco. *Rep.* I da un amable retrato de Céfalo, muy anciano, que acaba de cumplir un rito piadoso, pone en marcha la conversación con una sosegada consideración sobre la vejez y se retira de la escena antes de que el debate se vuelva violento[102]. La fecha del establecimiento de Céfalo en el Ática y la del nacimiento de Lisias no son fáciles de precisar. Esta última ha oscilado, *grosso modo,* entre el 460 y el 430. Parece haber muerto en la ancianidad y seguramente antes de la redacción del *Fedro*.

---

98 Aun con posterioridad, Nussbaum (1986), p. 278, postula un Fedro atractivo y talentoso, por lo demás, objeto de un efectivo interés erótico por parte de Lisias y Sócrates, cfr. pp. 269, 275 n. 10. También Asmis (1986), p. 163, lo considera el destinatario de los discursos de Sócrates. La *Antología Palatina* atribuye a Platón un epigrama (VII 100) que sugiere una relación suya con Fedro. Esto es imposible (cfr. De Vries, p. 6), pero el autor tiene que haber sido sensible al clima erótico del diálogo.

99 L. Parmentier, «L'âge de Phèdre dans le dialogue de Platon», *Bull. de l'Ass. G. Budé* (enero de 1926). Hackforth ignora la evidencia arqueológica y la sigue sugiriendo, p. 8.

100 Hatzfeld (1939), p. 316.

101 Nuestras fuentes para la biografía de Lisias son, en primer lugar, Lisias mismo: *Contra Eratóstenes* (XII); *Contra Hipoterses* (últimas 200 líneas en P. Oxy. 1606, fr. 1-6 col. III); [Demóstenes] *Contra Neera* 21-23; el escrito que le dedica Dionisio de Halicarnaso y las *Vidas de los diez oradores* del Ps.-Plutarco. Cfr. en general Dover (1968).

102 Polemarco, Lisias, otro hermano, Eutidemo y Céfalo están en la casa del primero en el Pireo, escenario de la conversación (328b). Esta elección no es casual: todo el desarrollo de *República* procede según la imagen de la Caverna, y el Pireo, límite político de la Ciudad (recuérdese el culto semibárbaro que se celebra esa noche), apertura al mar y al imperio, barrio de la chusma marinera que es la base de la democracia, cumple la función del punto de partida. Estos colores se reflejan en el Lisias del *Fedro* y en su concepción de la oratoria.

Tanto Céfalo como sus hijos son metecos, esto es, extranjeros residentes, sin derechos políticos, aunque con casi todas las obligaciones inherentes a la ciudadanía. Las actividades y la situación de la familia asegurarán a su hijo importantes contactos dentro del partido democrático. Muy joven, Lisias se traslada con sus hermanos a Turios, en el sur de Italia, colonia panhelénica fundada en 446/445 por inspiración de Pericles y bajo dirección ateniense, verdadero experimento de racionalismo político[103], cuya ciudadanía habría obtenido. Las alternativas de la Guerra del Peloponeso obligarán a Lisias a volver a Atenas, donde se hace cargo, con Polemarco, de la empresa familiar. Luego hará carrera como logógrafo y tal vez por un tiempo como maestro de retórica (Cicerón, *Brutus* 48).

Derrotada Atenas en la batalla naval de Egos Pótamos en 405, la oligarquía, respaldada por Esparta, toma el poder en 404, con la tiranía de los Treinta. El momento es malo para la familia, y Polemarco es obligado a beber la cicuta. Lisias se refugia en Megara y luego apoya con armas y dinero la restauración democrática de Trasíbulo. Éste concede la ciudadanía a los extranjeros que han ayudado su causa, pero la medida es objeto de un proceso por ilegalidad *(graphè paranómos)* por un vicio de forma en su aprobación. Tal vez Lisias haya disfrutado de la ciudadanía un breve tiempo. De hecho, al año siguiente, 403, pronuncia en persona –por única vez[104]– el gran discurso contra quien había llevado a su hermano a la muerte, Eratóstenes. Éste era un miembro de los Treinta que se había acogido a la amnistía decretada por los demócratas y hacía valer su relación con Teramenes, jefe de la fracción moderada de los oligarcas, oportunamente ejecutado por sus compañeros, cuya figura gozaba de cierto prestigio. Es probable que Lisias no ganara su causa.

Su producción fue abundante, y en la Antigüedad corrían hasta 233 discursos considerados auténticos. De ellos nos llegan 35 (incluido el *Erótico* del *Fedro*), algunos incompletos, y varios seguramente apócrifos. También la papirología ha recuperado fragmentos.

[103] Pericles encarga su constitución a Protágoras y su urbanización a Hipodamo de Mileto, padre del trazado urbano en cuadrícula y, coherentemente, de una utopía política (Aristóteles, *Pol.* II 8 1267b22-1269a28).

[104] Es posible también que lo hiciera en su calidad de *isotelés*. La *isotelía* era la equiparación impositiva con los ciudadanos y tenía connotaciones honoríficas.

En sus discursos para los tribunales, Lisias va abandonando los recursos artificiosos de su modelo Gorgias y adopta el tono llano del habla cotidiana, con un lenguaje muy puro y manejado con flexibilidad. Sobresale en adaptarse a la personalidad y condición del cliente, y logra imágenes de la vida ática que se aproximan al realismo de la comedia. Cultivó también los grandes discursos de aparato, pronunciados en ocasiones cívicas especiales, aunque este género no parece haber sido su fuerte. De los que conservamos, la Oración Olímpica (XXXIII) es de atribución segura; fue pronunciada en 388 y, se dice, provocó una revuelta contra Dionisio I de Siracusa. Según DL II 40-41, habría ofrecido a Sócrates un discurso de defensa que éste habría rechazado. Podría tratarse de una de las varias respuestas que suscitó la publicación de un panfleto de Polícrates contra Sócrates, después de la muerte de éste[105].

Isócrates

Isócrates nace en 436[106]. Su padre, Teodoro, era fabricante de flautas y tenía una buena posición. Tuvo trato con Sócrates y se menciona a Pródico como su maestro. En el transcurso de la guerra viaja a Tesalia para tomar lecciones de Gorgias. A su retorno se encuentra con un patrimonio disminuido y se dedica a escribir discursos por encargo, pero hacia 393 abre una escuela que le proporcionará prestigio y dinero, y reniega de su antigua profesión de logógrafo. Su escuela es el primer establecimiento de enseñanza superior, y cuando Platón abre la Academia, la encuentra ya establecida. La similitud de los objetivos y la disparidad de los métodos e ideas los convierte en rivales algo más que circunstanciales, y la longevidad del orador incluirá a Aristóteles en el enfrentamiento. Su concepción de la oratoria y de la formación de dirigentes es heredera a la vez de la retórica de Gorgias y de una

[105] Isócrates cita la *Acusación de Sócrates* en su *Busiris,* dirigido contra Polícrates, donde le reprocha haber hecho más bien su elogio (4-6). Las respuestas al panfleto llegaron hasta la *Apología de Sócrates* del sofista Libanio en el siglo IV d.C. Cfr. C. Eggers Lan, «Ensayo preliminar» en Platón, *Apología de Sócrates,* Eudeba, Buenos Aires, 1971 y reeds.

[106] Las fuentes para la biografía de Isócrates son Dionisio de Halicarnaso y el Ps.-Plutarco, citados para Lisias, y una *Vida* anónima.

base moral socrática. De voz débil y carácter tímido, no se anima a entrar en la política activa y expresa sus ideas publicando grandes discursos epidícticos sobre cuestiones de alta política. Sus concepciones son de gran amplitud, y su gran preocupación es la política panhelénica. De un patriotismo nunca desmentido, predica la realización de este ideal, primero por una Atenas resurgida, y luego –con clara consciencia de las nuevas circunstancias– por el creciente poder de Filipo. Hacia 356 sufre un proceso de «cambio de patrimonio» *(antídosis),* que le entabla un cierto Megacles, y al parecer lo pierde[107]. Isócrates muere casi centenario en 338, poco después de la batalla de Queronea, que consagra la supremacía macedónica.

Temática y unidad del diálogo

Hay una discusión clásica sobre el tema, la unidad y la estructura de este diálogo –al parecer, tan barrocamente construido– que se remonta a la Antigüedad. El amor, la retórica, el alma, el bien, lo bello primero, lo bello en general, fueron propuestos como temas (Hermias 8-12). También causó perplejidad que la obra que enuncia el fundamental principio de la organización del discurso como un cuerpo vivo (264c) parezca no cumplirlo. Con la mayoría de los intérpretes modernos, creemos que el tema es sin duda la retórica, de la que se trata desde la primera hasta la última línea[108]. Los discursos, cuyo tema erótico es familiar a las prácticas escolares, son presentados como ejemplos de virtuosismo retórico, y como tales sirven de material a la crítica de la llamada «segunda parte» del diálogo. Es verdad, por otra parte, que la extensión, brillo y profundidad del segundo discurso de Sócrates parecen desequilibrar el conjunto. Esta anomalía no es necesaria para los análisis siguientes y la refundación de la retórica que va a proponerse. La hipertrofia

[107] La *antídosis* podía ser entablada por un ciudadano a quien se imponía una liturgia o carga pública (en este caso, el equipamiento de un barco de guerra), alegando que le correspondía a otro de mayor fortuna. Éste, si perdía el proceso, debía hacerse cargo de la liturgia o –lo que en la práctica no sucedía– cambiar sus bienes con los del acusador. La experiencia dio a Isócrates la idea de escribir un elogio integral de su persona en forma de una *antídosis* ficticia (cfr. *Antíd.* 6-8).

[108] Griswold (1986) construye su comentario alrededor de la tesis del autoconocimiento como tema unificador del texto, p. 2 y *passim.*

del segundo discurso, creemos, tiene que ver con el giro en varios frentes del pensamiento de Platón que apunta en el diálogo y que está en busca de su expresión.

La división usual y tradicional entre una primera y una segunda parte, luego que Sócrates termina su gran discurso (257b-c), es completamente aceptable. En la primera, junto con la situación, quedan planteados el tema y los ejemplos que la segunda elabora en forma crítica. Marcan dos movimientos de tono muy distinto, uno de creciente entusiasmo y el otro, un anticlímax analítico. La puntuación del texto es fácil de seguir a grandes rasgos: una Introducción que lleva a la lectura del discurso de Lisias y, con los correspondientes pasajes de transición, a los dos de Sócrates. El pasaje a la segunda parte, que culmina en el pequeño mito de las cigarras, plantea las cuestiones relacionadas que se responderán en el resto del diálogo: la conveniencia de escribir discursos y cuáles son los discursos «bien» pronunciados o escritos (257b1-259d9). Esta última se descompone en dos: en primer lugar, el aspecto técnico, que incluye la necesidad de conocer la verdad y la dialéctica como fundamento de la oratoria (hasta 266c5) y la crítica de los manuales y la técnica al uso, y su reformulación en términos mucho más exigentes. Luego, en forma inesperada, se pasa de la técnica a la finalidad del discurso (273e5). La nueva perspectiva tiñe la respuesta a la cuestión de la escritura (desde 274b6), con el mito de su invención por Teuth y la comparación entre el discurso escrito y la enseñanza oral. Se sacan las conclusiones (277a6-279b3) y, tras una plegaria, los personajes parten.

Nuestra traducción

Fedro y *Banquete* son las obras maestras de Platón desde el punto de vista literario, y estamos hablando, dijimos, del que ha sido tal vez el mayor prosista de Occidente. Casi no hay tecnicismos filosóficos (sólo la prueba de la inmortalidad del alma, 245c5-246a2; el párrafo de 249b7-c4; la presentación de la dialéctica en 265d3-266c1). El tono va desde la exaltación hímnica hasta el diálogo coloquial[109] y la broma, todo permeado por una iro-

[109] Murley (1940) p. 287 esp.

nía a veces evidente y a veces potenciada por su mismo disimulo. Hemos renunciado de antemano a imitar la amplitud de estilo y las múltiples sutilezas del texto, en parte por nuestras limitaciones, en parte porque es en sí misma una empresa desesperada, con riesgo de desembocar en el *kitsch.* Preferimos el criterio de ceñirnos en lo posible al texto, a cambio de un brillo literario que, sobre todo en las lenguas romances, puede resolverse en oropel. En algunos casos ponemos entre paréntesis las palabras que exige el giro castellano y que no tienen correspondencia en el texto, sobre todo en pasajes de interpretación difícil o con alcance filosófico. Tal vez parezca innecesario, pero lo preferimos a despistar al lector no helenista, que no puede discriminar cuál palabra de las que lee tiene un respaldo textual inmediato y cuál no. En castellano disponíamos de algunos trabajos de mucha calidad: la excelente traducción pionera de María Araujo[110] y la de Emilio Lledó en la BCG[111]. Mención aparte merece la edición y traducción, con los artículos que la acompañaron, del maestro Luis Gil Fernández, un trabajo de primerísimo nivel filológico que desde el momento de su aparición se ubicó entre las referencias obligadas de la *scholarship* internacional. Estando este libro en prensa, apareció el valioso trabajo de M.ª Isabel Santa Cruz y M.ª Inés Crespo[112] que no pudimos tener en cuenta en nuestra edición.

El texto

Tomamos como base el texto canónico de Burnet, teniendo a la vista las ediciones de Robin, Gil y Moreschini. Los resultados de un siglo de investigación, y nuestra propia interpretación filológica y filosófica, nos han hecho optar en varias ocasiones por otras lecturas, que introducimos en el texto, dando cuenta, en las Notas al texto griego, del aparato crítico correspondiente y de la lección de Burnet.

---

110 Platón, *Fedro,* introducción y notas de Julián Marías, traducción directa del griego por María Araujo, col. Textos anotados, Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1948.

111 Platón, *Diálogos* III. *Fedón, Banquete, Fedro,* traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos (BCG 93), 1986, reimprs.

112 Platón, *Fedro,* trad. y notas de M.ª Isabel Santa Cruz y M.ª Inés Crespo, Buenos Aires, Losada, col. Griegos y Latinos, 2007.

Notas y comentario

Acompañamos la traducción con notas y con un Comentario casi permanente. Utilizamos este comentario para las informaciones que exceden el límite de una nota, pero sobre todo para desarrollar las cuestiones histórico-filosóficas más próximas a la marcha del texto. El propósito de nuestro trabajo en su conjunto no es añadir una traducción a las muy buenas ya existentes, ni hacer una labor filológica original, que no es de nuestra competencia, sino ofrecer en castellano una interpretación que pretende, al menos, orientarse filosóficamente en el texto. El resultado puede no ser prolijo, pero si logra ser criticado e incita a rever un diálogo muy complejo, clave en el desarrollo platónico y en la historia de algunos problemas, habrá logrado su objetivo con creces.

Bibliografía

En la actualidad no es tarea fácil establecer una bibliografía con pretensiones de completitud, ni siquiera sobre temas relativamente restringidos. Consignamos los trabajos más pertinentes al diálogo y, en general, los que hemos utilizado y citado, a sabiendas de que quedan fuera otros importantes, que desconocemos o a los que no tuvimos acceso. Las ediciones, traducciones y comentarios son también los que hemos consultado para nuestro trabajo. Las referencias abreviadas, por autor y año (de la edición o de la revista), remiten a esta bibliografía. Los trabajos citados sólo una vez con respecto a un tema puntual se consignan en los lugares respectivos con la referencia completa.

Ediciones, traducciones y comentarios

THOMSON, W. H., *The Phaedrus of Plato, with English Notes and Dissertations,* Londres, Whittaker and Co., 1868, Nueva York, Arno Press, 1973.

Platonis *Opera.* Recognovit brevique adnotatione critica instru-xit Ioannes Burnet. Tomus II. Scrip. Class. Bibl. Ox., Oxonii, e typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1901, reimprs.

Platón, *OEuvres complètes* [...]. *Phèdre,* texte établi et traduit par Léon Robin, París, Les Belles Lettres (ed. Budé), 1933, [4]1954.

Plato's *Phaedrus,* translated, with Introduction and Commentary, by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952 (citamos la edición de The Library of Liberal Arts, Indianapolis-Nueva York-Kansas City, s.f.).

PLATÓN, *Fedro,* edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de Luis Gil, Madrid, 1957.

Platonis, *Parmenides Phaedrus* recognovit [...] Claudio Moreschini, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.

Platón, *Phaedrus* with translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips, 1986.

Platón, *Phèdre,* traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, suivi de «La pharmacie de Platon» de Jacques Derrida, París, Flammarion, 1989.

Platón, *OEuvres complètes* (...). *Phèdre*. Notice de Léon Robin. Texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, París, Les Belles Lettres (ed. Budé), 1995.

Hermeiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur, París, 1901.

VERDENIUS, W. J., «Notes on Plato's *Phaedrus*», *Mnem.* IV VIII 4 (1955), pp. 265-289.

DE VRIES, G. J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato,* Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publisher, 1969.

ACKRILL, J. L. [rev.], «*Plato's Phaedrus.* By R. Hackforth [...]», *Mind,* NS 62 (1953), pp. 77-79.

ALLEN, R. E., *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970.

ASMIS, Elizabeth, «*Psychagogia* in Plato's *Phaedrus*», *Illinois Classical Studies* XI (1986), pp. 153-176.

BERNARDINI, Paola, y VENERI, Alina, «Il *Gorgia* di Platone nel giudizio di Gorgia et l' "aureo" Gorgia nel giudizio di Platone (Athen. 11,505d-e)», *Qu. Ur. Cult. Class.* NS 7 (1981), pp. 149-160.

BETT, Richard, «Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*», *Phron.* 31 (1986), pp. 1-26.

BLUCK, R. S., «The *Phaedrus* and Reincarnation», *Am. Jour. Phil.* 89 (1958), pp. 156-164.

BLUCK, R. S., «Plato, Pindar and Metempsychosis», *Am. Jour. Phil.* 89 (1958), pp. 405-414.

BOWRA, C. M., «The two Palinodes of Stesichorus», *Clas. Rev.* 13 (1963), pp. 247-252

BRISSON, Luc, *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?,* París, La Découverte, [2]1994.

BUCCIONI, Eva M., «The Psychical Forces in Plato's *Phaedrus*», *Br. Jour. Hist. Phil.* 10 (2002), pp. 331-357.

CALVO, Tomás, «Socrate's First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en L. Rossetti (ed.) (1992), pp. 47-60.

CAPELLE, Wilhelm, «Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen», *Hermes* 60 (1925), pp. 373-395.

CAPPELLETTI, Angel J., «Temas y problemas del "Fedro" de Platón», *Revista Venezolana de Filosofía* 18 (1984), pp. 19-100.

COHEN, David, «Classical rhetoric and modern theories of discourse», en I. Worthington (ed.) (1994), pp. 69-82.

COLE, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece,* Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991.

COOK, Albert, «Dialectic, Irony, and Myth in Plato's *Phaedrus*», *Am. Jour. of Phil.* 106 (1985), pp. 427-441.

DAUMAS, F., «Sous le signe du gattilier en fleurs», *Rev. Ét. Grec.* 74 (1961), pp. 61-68.

DAVISON, J. A., «De Helena Stesichori», *Quad. Urb. Cult. Class.* 2 (1966), pp. 80-112.

DECLEVA CAIZZI, Fernanda, «AEIKINHTON o AYTOKINHTON?», *Acme* 23 (1970), pp. 91-97.

DEMOS, Raphael, «Plato's Doctrine of the Soul as a Self-Moving Motion», *Jour. Hist. Phil.* 6 (1968), pp. 133-145.

DERRIDA, Jacques, «La pharmacie de Platon», *Tel Quel* núms. 32-33; y en *La Dissémination,* París, Seuil, 1972.

DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* Madrid, Taurus, 1983.

DE VRIES, G. J., «Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*», *Mnem.* 6 (1953), pp. 39-45.

DE VRIES, G. J., «Isocrates in the *Phaedrus:* A Reply», *Mnemosyne* 24 (1971), pp. 387-390.

DIANO, Carlo, «Quod semper movetur aeternum est», *Par. Pass.* 2 (1947), pp. 189-192.

DIMOCK, George E., Jr., «*Alla* in Lysias and Plato's Phaedrus», *Am. Jour. of Phil.* 73 (1952), pp. 381-396.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational,* Sather Classical Lectures 25, Los Ángeles y Londres, University of California Press, Berkeley, 1951.

—, Plato. *Gorgias*. A Revised Text, with Introduction and Commentary by –, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Dover, K. J., «The Date of Plato's Symposium», *Phron.* 10 (1965), pp. 2-20.

—, *Lysias and the corpus Lysiacum,* Sather Classical Lectures 39, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1968.

—, *Greek Homosexuality,* Londres, Duckworth, 1978.

Dusanic, Slobodan, «Alcidamas of Elaea in Plato's *Phaedrus*», *Class. Qu.,* NS 42 (1992), pp. 347-357.

—, «Athenian Politics in Plato's *Phaedrus:* Principles and Topical Themes», en L. Rossetti (ed.) (1992), pp. 229-232.

Dyson, M., «Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's Phaedrus», *Class. Qu.* NS 32 (1982), pp. 307-311.

Eggers Lan, Conrado, «Zeus e anima del mondo nel Fedro (246e-253c)», en L. Rossetti (ed.) (1992), pp. 40-46.

Else, Gerald Frank, «The Terminology of the Ideas», *Harv. St. Class. Phil.* 47 (1936), pp. 17-55.

Erbse, Hartmut, «Platons Urteil über Isokrates», *Hermes* 99 (1971), pp. 183-197.

Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's* Phaedrus, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Flacelière, R., «L'éloge d'Isocrate à la fin du *Phèdre*», *Rev. Ét. Grec.* 46 (1933), pp. 224-232.

—, «A propos du *Banquet* de Xénophon», *Rev. Ét. Grec.* 74 (1961), pp. 93-118.

Fortenbaugh, W., «Plato's *Phaedrus* 235c3», *Class. Phil.* 61 (1966), pp. 108-109.

Friedländer, Paul, «Plato *Phaedrus* 245 A», *Class. Phil.* 36 (1941), pp. 51-52 (*«Corrigendum»,* p. 190).

Gagarin, Michael, «Probability and persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric», en I. Worthington (ed.) (1994), pp. 46-68.

Frutiger, P., *Les mythes de Platon; Étude philosophique et littéraire,* Nueva York, Arno Press, 1976.

Gil, Luis, «Notas al *Fedro*», *Emerita* 24 (1956), pp. 311-330.

—, «De nuevo sobre el *Fedro*», *Emerita* 26 (1958), pp. 215-221.

Gillespie, C. M., «The use of Eidos and Idea in Hippocrates», *Class. Qu.* 6 (1912), pp. 179-203.

Griswold, Charles [L., Jr.], «Plato's *Phaedrus* 230e6-231a3, 262e1-4, and 263e6-264a3», *Class. Bull.* 55 (1979), pp. 68-69.

—, *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Haven/Londres, Yale University Press, 1986.

Grube, G. M. A., *Plato's Thought,* Londres, Methuen & Co Ltd., 1935.

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion,* Londres, Methuen, 1966 [ed. cast.: *Orfeo y la religión griega,* Buenos Aires, Eudeba, 1970].

—, *The Greeks and their Gods,* Boston, Bacon Press, 1950, ²1954.

—, *A History of Greek Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, vols. III-V, 1969-1978.

Hackforth, R., «Immortality in Plato's *Symposium*», *Class. Rev.* 64 (1950), pp. 43-45.

Hall, Robert W., «*Psykhé* as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato», *Phr.* 8 (1963), pp. 63-82.

Halliwell, Stephen, «Philosophy and Rhetoric», en I. Worthington (ed.) (1994), pp. 222-243.

Halperin, David, «Platonic *Erôs* and What Men Call Love», *Anc. Phil.* 5 (1985), pp. 161-204; en N. D. Smith (ed.), III, pp. 66-120.

Hatzfeld, Jean, «Du nouveau sur Phèdre», *Rev. Ét. Anc.* (1939), pp. 313-318.

Hinks, D. A. G., «Tria Genera Causarum», *Class. Qu.* 30 (1936), pp. 170-176.

—, «Tisias and Corax and the Invention of Rhetorik», *Class. Qu.* 34 (1940), pp. 61-69.

Hoerber, R. G., «Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles», *Phr.* 2 (1957), pp. 10-20.

Howland, R. L., «The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*», *Clas. Qu.* 31 (1937), pp. 151-159.

Hyland, Drew A., «*Éros, Epithymía,* and *Philía* in Plato», *Phr.* 13 (1968), pp. 32-46.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega,* México, FCE, varias ediciones (cit. por la edición en un volumen, ²1962, reimprs.).

Joly, Robert, «La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre*», *Rev. Ét. Grec.* 74 (1961), pp. 69-92.

Kennedy, George A., «The Earliest Rhetorical Handbooks», *Am. Jour. Phil.* 80 (1959), pp. 169-178.

—, *The Art of Persuasion in Greece,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

KRÄMER, Hans, *Platone e i fundamenti della metafisica,* Milán, Vita e Pensiero [ed. cast.: *Platón y los fundamentos de la Metafísica,* Caracas, Monte Ávila, 1996].

KUCHARSKI, P., «La "Méthode d'Hippocrate" dans le *Phèdre*», *Rev. Ét. Grec.* (1939), pp. 301-357.

—, «La rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre*», *Rev. Ét. Grec.* 74 (1961), pp. 371-406.

—, «Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon», *Rev. Phil. de la France et de l'Étr.* 4 (1965), pp. 427-440.

LUCK, Georg, «Kids and Wolves», *Class. Qu.* (1959), pp. 34-37.

LUTHER, Wilhelm, «Die Schwäche des geschriebenen *Logos.* Ein Beispiel humanistischer Interpretation versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons *Phaidros* (274b 6ff)», *Gymnasium* 68 (1961), pp. 526-548.

MCGIBBON, D. D., «The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*», *Class. Qu.* NS 14 (1964), pp. 56-63.

MALINGREY, Anne-Marie, *«Philosophia». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e^ siècle après J.C.,* París, Klincksieck, 1961, 325 pp.

MOORE, J. D., «The Relation between Plato's *Symposium* and *Phaedrus*»; Dillon, J., «Comments on John Moore's Paper», en J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought,* Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1973, pp. 52-77.

MORESCHINI, C., «Elementi dell'esegesi del Fedro nella tarda antichità», en L. Rossetti (ed.) (1992), pp. 191 ss.

MORGAN, Kathryn A., «Socrates and Gorgias at Delphi and Olympia: *Phaedrus* 235d6-236b4», *Class. Qu.* 44 (1994), pp. 375-386.

MORROW, Glenn R., «Plato's Conception of Persuasion», *Phil. Rev.* 62 (1953), pp. 234-250.

MURLEY, Clyde, «Plato's *Phaedrus* and Theocritean Pastoral», *Trans. Am. Phil. Ass.* 71 (1940), pp. 281-295.

NEUMANN, Harry, «Diotima's Concept of Love», *Am. Jour. Phil.* 86 (1965), pp. 33-59.

NORTH, Helen F., «A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought», *Tr. Am. Phil. Ass.* 78 (1947), pp. 1-17.

— «Combing and Curling: *Orator Summus Plato*», *Ill. Class. St.* 16 (1991), pp. 201-219.

NUSSBAUM, Martha C., «*PSYKHÉ* in Heraclitus», *Phron.* 16, pp. 1-16 y 153-170.

—, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega,* Madrid, Visor, 1995].

OSTENFELD, Erik Nis, «Self-Motion, Tripartition, and Embodiment», en Rossetti (ed.) (1992), pp. 324-328.

—, *Forms, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics,* La Haya/Boston/Londres, Martinus Nijhoff Publ., 1982.

PADEL, Ruth, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness,* Princeton, Princeton University Press, 1995 [ed. cast.: *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura griega y trágica,* Buenos Aires, Manantial, 1997].

PANAGIOTOU, Spiro, «Lysias and the Date of Plato's *Phaedrus*», *Mnem.* 28 (1975), pp. 1-8.

PAPILLON, Terry, «Isocrates and the Greek Poetic Tradition», *Scholia* NS 7 (1998), pp. 41-61.

POSTGATE, J. P., «On Plato, *Phaedrus* 274 D», *Class. Rev.* 15 (1901), p. 27.

PRICE, A. W., «Loving Persons Platonically», *Phr.* 26 (1981), pp. 25-34.

REES, D. A., «Bipartition of the Soul in the Early Academy», *Jour. Hell. St.* 74, 1 (1957), pp. 112-118.

ROBINSON, T. M., *Plato's Psychology* [1970], *Phoenix* Suppl. VIII, University of Toronto Press, ²1995.

—, «The argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*», en J. Anton y G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy,* Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 345-53. En N. D. Smith (ed.), III, pp. 18-26.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, «Propuestas para una nueva edición e interpretación de Estesícoro», *Emerita* 46 (1978), pp. 251 ss.

ROSENMEYER, T. G., «Plato's Prayer to Pan-*Phaedrus* 279b8-c3», *Hermes* 90 (1962), pp. 34-44.

ROSSETTI, Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus.* Proceedings of the II Symposium Platonicum. Edited by –, International Plato Studies, vol. 1, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992.

SANTA CRUZ, María Isabel, «Division et dialectique dans le *Phèdre*», en Rossetti (ed.) (1992), pp. 253-256.

SCHIAPPA, Edward, «Did Plato Coin *Rhetorikḗ*?», *Am. Jour. Phil.* 111 (1990), pp. 457-470.

SCHUHL, Pierre-Maxime, «Platon et la médecine», *Rev. Ét. Grec.* 73 (1960), pp. 73-79.

SHOREY, Paul, *«Phýsis, Melétē, Epistḗmē», Trans. Am. Phil. Ass.* 40 (1909), pp. 185-201.

—, «On the Erotikos of Lysias in Plato's Phaedrus», *Class. Phil.* 28 (1933), pp. 131-132.

SMITH, Nicholas D. (ed.), *Plato. Critical Assessments,* Londres y Nueva York, Routledge 1998 [vol. I: *General Issues of Interpretation;* vol. III: *Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory*].

SOLMSEN, Friedrich, «The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric», *Am. Journ. Phil.* 62 (1941), pp. 169-190, 35-50.

SPRAGUE, Rosamond Kent, «*Phaedrus* 262 D 1», *Mnem.* 31 (1978), p. 72.

SZLEZÁK, Thomas A., «Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs "Phaidros"», *Mus. Helv.* 35 (1978), pp. 18-32.

TATE, J., «The Beginnings of Greek Allegory», *Class. Rev.* 41 (1927), pp. 214-215.

—, «Plato and Allegorical Interpretation», *Class. Qu.* 23 (1929), pp. 142-154, y 24 (1930), pp. 1-10.

THOMAS, Carol G., y WEBB, Edward Kent, «From orality to rhetoric: an intellectual transformation», en I. Worthington (ed.) (1994), pp. 3-25.

VLASTOS, Gregory, «The Individual as Object of Love in Plato», «Is the *Lysis* a Vehicle of Platonic Doctrine?», «Sex in Platonic Love», en G. Vlastos, *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 3-42.

VON FRITZ, Kurt, «*Estrìs hekatérōthi* in Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis», *Phron.* 2 (1957), pp. 85-89.

WALKER, Jeffrey, *Rhetoric and Poetics in Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

WEST, M. L., *Hesiod. Theogony,* edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, Clarendon Press/Oxford University Press, 1966.

—, *Hesiod. Works and Days,* edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, Clarendon Press/Oxford University Press, 1978.

WHITE, F. C., «Love and Beauty in Plato's *Symposium*», *Jour. Hel. St.* 109 (1989), pp. 149-157.

—, «Love and the Individual in Plato's Phaedrus», *Class. Qu.* NS 40 (1990), pp. 396-406.

WILCOX, Stanley, «The Scope of Early Rhetorical Instruction», *Harv. St. Class. Phil.* 53 (1942), pp. 121-155.

—, «Corax and the *Prolegomena*», *Am. Jour. Phil.* 64 (1943), pp. 1-23.

—, «Isocrates' Fellow-Rhetoricians», *Am. Jour. Phil.* 66 (1945), pp. 171-186.

WORTHINGTON, Ian (ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action,* Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

St. III

227 ΣΩΚΡΑΤΗΣ Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;

ΦΑΙΔΡΟΣ Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου, πορεύομαι δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους· συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ. τῷ δὲ σῷ καὶ ἐμῷ ἑταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμενῷ κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκο-
b πωτέρους εἶναι τῶν ἐν τοῖς δρόμοις.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. ἀτὰρ Λυσίας ἦν, ὡς ἔοικεν, ἐν ἄστει.

ΦΑΙ. Ναί, παρ' Ἐπικράτει, ἐν τῇδε τῇ πλησίον τοῦ Ὀλυμπίου οἰκίᾳ τῇ Μορυχίᾳ.

ΣΩ. Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία;

ΦΑΙ. Πεύσῃ, εἴ σοι σχολὴ προϊόντι ἀκούειν.

ΣΩ. Τί δε; οὐκ ἂν οἴει με κατὰ Πίνδαρον "καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον" πρᾶγμα ποιήσασθαι τὸ τεήν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι;

ΦΑΙ. Πρόαγε δή.

c ΣΩ. Λέγοις ἄν.

ΦΑΙ. Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, προσήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή· ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός. γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται· λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.

ΣΩ. Ὦ γενναῖος. εἴθε γράψειεν ὡς χρὴ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ, καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ, καὶ ὅσα
d ἄλλα ἐμοί τε πρόσεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν· ἦ γὰρ ἂν ἀστεῖοι καὶ δημωφελεῖς εἶεν οἱ λόγοι. ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν βαδίζων ποιῇ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίῃς, οὐ μή σου ἀπολειφθῶ.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις, ὦ βέλτιστε Σώκρατες; οἴει με,
228 ἃ Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε, δεινότατος ὢν τῶν γράφειν, ταῦτα ἰδιώτην ὄντα

St. III

227 Sócrates.- ¡Querido Fedro! ¿Adónde vas y de dónde vienes?

Fedro.- Vengo de ver a Lisias, Sócrates, el hijo de Céfalo, y voy a dar un paseo fuera de los muros, porque estuve allí mucho tiempo, sentado desde muy temprano. Y haciendo caso a nuestro común amigo Acúmeno, hago mis paseos por los caminos, pues dice que son más
b tonificantes que los que se hacen en los gimnasios.

Sócr.- Y tiene razón, compañero. ¿Parece entonces que Lisias estaba en la ciudad?

Fedro.- Sí, en casa de Epícrates, la mansión esa cerca del (templo de Zeus) Olímpico, la Moriquia.

Sócr.- ¿Y en qué pasabais el tiempo? Seguro que Lisias os ofrecía un banquete de sus discursos...

Fedro.- Te enterarás, si tienes tiempo de acompañarme y escuchar.

Sócr.- ¿Qué? ¿No crees que escuchar a qué os dedicabais tú y Lisias sería para mí, como dice Píndaro, algo «por encima de cualquier ocupación»?

Fedro.- Entonces, adelante.

c Sócr.- Si me cuentas...

Fedro.- Sí, Sócrates, y más porque lo que vas a oír te concierne, pues el discurso de que nos ocupábamos tenía que ver, no sé cómo, con el amor. En efecto, Lisias escribió sobre un lindo muchacho, solicitado, pero no por un amante; y en esto justamente está la sutileza, pues dice que hay que complacer al que no ama más bien que al que ama.

Sócr.- ¡Qué gran hombre! ¡Ojalá escribiera que hay que complacer al pobre más que al rico, al viejo más que
d al joven, y demás condiciones que nos caben, a mí y a la mayoría de nosotros! Serían palabras urbanas y de utilidad pública. Por mi parte, tengo tantas ganas de oírte, que, si tu paseo llegase hasta Megara y volvieras tras subir a la muralla, como recomienda Heródico, no me quedaría atrás.

Fedro.- ¿Cómo dices, excelente Sócrates? ¿Lo que
228 Lisias, el más hábil de los escritores actuales, compuso con tranquilidad y tomándose su tiempo, crees que yo, profano en esto, lo recordaría de modo digno de él? Eso

ἀπομνημονεύσειν ἀξίως ἐκείνου; πολλοῦ γε δέω· καί-
τοι ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἤ μοι πολύ χρυσίον γε-
νέσθαι.
ΣΩ. Ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυ-
τοῦ ἐπιλέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων· εὖ
οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ
ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευέν οἱ
b λέγειν, ὁ δὲ ἐπείθετο προθύμως. τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν
ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλισ-
τα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ
καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ᾔει, ὡς μὲν ἐγὼ
οἶμαι, νὴ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ
πάνυ τι ἦν μακρός. ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους ἵνα
μελετῴη. ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων
ἀκοήν, ἰδὼν μέν, [ἰδών], ἥσθη ὅτι ἕξοι τὸν συγκορυ-
c βαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε. δεομένου δὲ λέγειν
τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ, ἐθρύπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπι-
θυμῶν λέγειν· τελευτῶν δὲ ἔμελλε καὶ εἰ μή τις ἑκὼν
ἀκούοι βίᾳ ἐρεῖν. σὺ οὖν, ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεήθητι
ὅπερ τάχα πάντως ποιήσει νῦν ἤδη ποιεῖν.
ΦΑΙ. Ἐμοὶ ὡς ἀληθῶς πολὺ κράτιστόν ἐστιν
οὕτως ὅπως δύναμαι λέγειν, ὥς μοι δοκεῖς σὺ οὐ-
δαμῶς με ἀφήσειν πρὶν ἂν εἴπω ἁμῶς γέ πως.
ΣΩ. Πάνυ γάρ σοι ἀληθῆ δοκῶ.
d ΦΑΙ. Οὑτωσὶ τοίνυν ποιήσω. τῷ ὄντι γάρ, ὦ Σώ-
κρατες, παντὸς μᾶλλον τά γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον·
τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἁπάντων, οἷς ἔφη διαφέ-
ρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή, ἐν κεφαλαίοις
ἕκαστον ἐφεξῆς δίειμι, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου.
ΣΩ. Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ
ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχειν
τὸν λόγον αὐτόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, οὑτωσὶ διανοοῦ
e περὶ ἐμοῦ, ὡς ἐγώ σε πάνυ μὲν φιλῶ, παρόντος δὲ καὶ
Λυσίου, ἐμαυτόν σοι ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ
δέδοκται. ἀλλ' ἴθι, δείκνυε.

está lejos de mi alcance y, sin embargo, lo preferiría a
obtener mucho oro.
Sócr.- ¡Fedro, si yo no conozco a Fedro, también me
he olvidado de mí mismo! Pero ni una cosa ni la otra. Sé
muy bien que ése, si oía un discurso de Lisias, no lo es-
cuchó una sola vez, sino que pedía que se lo repitieran,
b retomándolo muchas veces, y el otro obedecía de buena
gana. Pero eso no le bastaba, y finalmente tomó el rollo
y se puso a examinar lo que más le interesaba, y estuvo
sentado, ocupado en esto, desde muy temprano, hasta
que se cansó y se fue a pasear, y, ¡por el perro!, creo que
sabiéndose el discurso de memoria, si no era demasiado
largo. Se iba fuera de los muros para recitarlo y ejercitar-
se, se encontró con uno que tiene la enfermedad de oír
discursos y, al verlo, encantado de encontrar quien com-
c partiera su rapto coribántico, lo invitó a caminar con él.
Sin embargo, cuando el amante de los discursos le rogó
que lo pronunciara, se hacía el difícil, como si en reali-
dad no estuviera deseando hacerlo; pues al final, hasta lo
hubiera recitado a la fuerza si no se lo escuchaba volun-
tariamente. Pídele entonces tú, Fedro, que haga ya lo que
de todos modos va a hacer en un momento.
Fedro.- La verdad es que para mí sería mucho mejor
pronunciarlo como pueda, pues me parece que tú no me
dejarás ir de ninguna forma antes de que lo recite, sea
como sea.
Sócr.- Y eso que te parece es la pura verdad.
d Fedro.- Bien, así lo haré. En realidad, Sócrates, no
me aprendí bien de memoria las palabras. Pero te diré el
sentido de casi todos los pasajes donde expuso las di-
ferencias entre el que ama y el que no, resumiendo en
orden cada uno de sus puntos principales, a partir del
primero.
Sócr.- Sí, pero antes, querido, me mostrarás qué tienes
bajo el manto en la izquierda, porque sospecho que es el
discurso mismo. Y si es así, hazte a la idea de que yo te
e quiero mucho, pero que, si está Lisias presente, de ningún
modo me voy a prestar para que practiques conmigo. Va-
mos, muéstramelo.

ΦΑΙ. Παῦε. ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος, ὦ Σώκπατες, ἣν εἶχον ἐν σοὶ ὡς ἐγγυμνασόμενος. ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν;

229 ΣΩ. Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισὸν ἴωμεν, εἶτα ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζησόμεθα.

ΦΑΙ. Εἰς καιρόν, ὡς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ ἀεί. ῥᾷστον οὖν ἡμῖν κατὰ τὸ ὑδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι, καὶ οὐκ ἀηδές, ἄλλως τε καὶ τήνδε τὴν ὥραν τοῦ ἔτους τε καὶ τῆς ἡμέρας.

ΣΩ. Πρόαγε δή, καὶ σκόπει ἅμα ὅπου καθιζησόμεθα.

ΦΑΙ. Ὁρᾷς οὖν ἐκείνην τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον;

b ΣΩ. Τί μήν;

ΦΑΙ. Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλινῆναι.

ΣΩ. Προάγοις ἄν.

ΦΑΙ. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἁρπάσαι;

ΣΩ. Λέγεται γάρ.

ΦΑΙ. Ἆρ' οὖν ἐνθένδε; χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.

c ΣΩ. Οὔκ, ἀλλὰ κάτωθεν ὅσον δύ' ἢ τρία στάδια, ᾗ πρὸς τὸ τῆς Ἄγρας διαβαίνομεν· καὶ πού τίς ἐστι βωμὸς αὐτόθι Βορέου.

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ νενόηκα· ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην, εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ
d τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι—ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ ἐνθένδε ἡρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ

Fedro.- ¡Basta! Me has derribado y me has quitado la esperanza de ejercitarme contigo. ¿Dónde quieres que nos sentemos a leerlo?

229 Sócr.- Desviémonos por aquí y vayamos siguiendo el Iliso, y luego nos sentaremos donde te parezca tranquilo.

Fedro.- Oportunamente, parece, me he venido descalzo; tú, por cierto, lo estás siempre. Así nos será fácil seguir el hilo de agua mojándonos los pies, y nada desagradable, sobre todo en esta época del año y a esta hora.

Sócr.- Adelántate, entonces, y ve mirando por dónde nos sentaremos.

Fedro.- ¿Ves aquel plátano, tan alto?

b Sócr.- Sí, claro.

Fedro.- Allí hay sombra y una brisa suave, y hierba para sentarnos, o para recostarnos, si queremos.

Sócr.- Vayamos, pues.

Fedro.- Dime, Sócrates, ¿no es más o menos por aquí, junto al Iliso, donde se dice que Bóreas arrebató a Oritia?

Sócr.- Así se dice, en efecto.

Fedro.- ¿Tal vez de aquí mismo? Los hilos de agua parecen agradables y puros y transparentes, y apropiados para que las muchachas vengan a jugar junto a ellos.

c Sócr.- No, sino unos dos o tres estadios más abajo, por donde cruzamos hacia el (distrito) de Agras; también hay por allí un altar de Bóreas.

Fedro.- Nunca le presté atención. Pero dime, Sócrates, por Zeus, ¿tú crees que esta historia es verdadera?

Sócr.- Si fuera incrédulo, como los sabios, no sería nada original. Me haría el sabihondo y diría que el viento Bóreas la empujó de las piedras cercanas mientras jugaba con Farmacia y que, por haber muerto así, se dijo
d que fue raptada por Bóreas –o del Areópago; pues también se cuenta la historia de este modo, que fue arrebatada de allí y no de aquí. Por mi parte, Fedro, creo que estas explicaciones tienen su encanto, pero que requie-

τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ
e ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐδαμῶς ἐστι σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι
230 ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. ἀτάρ, ὦ ἑταῖρε, μεταξὺ τῶν λόγων, ἆρ' οὐ τόδε ἦν τὸ δένδρον ἐφ' ὅπερ ἦγες ἡμᾶς;

b ΦΑΙ. Τοῦτο μὲν οὖν αὐτό.

ΣΩ. Νὴ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν
c τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ· θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἠρέμα προσάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε.

ren demasiada inteligencia y esfuerzo y son una ocupación desafortunada, así sea porque después habría que seguir enderezando el aspecto de los hipocentauros, y luego el de la Quimera, y se nos echaría encima una tur-
e ba de seres de esta clase, Gorgonas y Pegasos y montones de otras criaturas absurdas, inconcebibles y monstruosas. Y si, por incredulidad, se quisiera con alguna sabiduría rústica reducir cada uno de ellos a algo verosímil, haría falta mucho ocio. Pero a mí no me queda ocio en absoluto para esta clase de cosas, y la causa de ello, amigo, es que aún no soy capaz de conocerme a mí mismo, conforme a la inscripción délfica. Y, si todavía
230 ignoro esto, me parece ridículo ponerme a examinar lo que no me concierne. Por eso dejo estas cuestiones tranquilas, me atengo sobre ellas a lo aceptado y, como decía, no las examino a ellas sino a mí mismo, a ver si no vengo a ser alguna bestia más complicada y más humeante de orgullo que Tifón o un animal más domesticable y más simple, que participa por naturaleza de un destino divino y libre de orgullo. Pero, compañero, entre tanta charla, ¿no era éste el árbol hacia el que nos conducías?

b Fedro.- Éste mismo.

Sócr.- ¡Por Hera, hermoso sitio para detenerse! Y el plátano éste, tan coposo y alto, la altura y la lindísima sombra del sauzgatillo, en plena floración como para perfumar el lugar al máximo. Y la fuente, tan agradable, que mana debajo del plátano con agua muy fría, como me indica el pie. Por las estatuillas e imágenes, parece
c estar consagrado a algunas ninfas y a Aqueloo. Y fíjate además el buen aire del lugar, amable y gratísimo, que acompaña con su agudo silbo estival al coro de las cigarras. Y lo más delicioso de todo, la hierba espesa, que crece en una subida suave, suficiente como para sostener con comodidad la cabeza del que se recuesta. Querido Fedro, eres el mejor guía para un forastero.

Fedro.- Y tú, hombre asombroso, te muestras como alguien extrañísimo. Pues, como dices, pareces simplemente un forastero a quien hay que guiar y no uno del

ΦΑΙ. Σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνῃ.
d ἀτεχνῶς γάρ, ὅ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινί καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὔτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὔτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι.

ΣΩ. Συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθὴς γάρ εἰμι· τὰ μεν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ηὑρηκέναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἤ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω
e προτείνων ἐν βιβλίοις τήν τε Ἀττικὴν φαίνῃ περιάξειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλῃ. νῦν δ' οὖν ἐν τῷ παρόντι δεῦρ' ἀφικόμενος ἐγὼ μέν μοι δοκῶ κατακείσεσθαι, σὺ δ' ἐν ὁποίῳ σχήματι οἴει ῥᾷστα ἀναγνώσεσθαι, τοῦθ' ἑλόμενος ἀναγίγνωσκε.

ΦΑΙ. Ἄκουε δή.

Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς
231 νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὤν σου τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἑκόντες, ὡς ἂν ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλεύσαιντο. πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὑτῶν εὖ ποιοῦσιν. ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὑτῶν διὰ τὸν
b ἔρωτα καὶ ἃ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὃν εἶχον πόνον προστιθέντες ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστιν προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι· ὥστε περιῃρημένων τοσούτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ'
c ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες

d lugar; tanto que ni cruzas las fronteras de la ciudad ni, creo, sales fuera de los muros para nada.

Sócr.- Perdóname, excelente amigo. Me gusta aprender, y los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, pero los hombres en las ciudades sí. Sin embargo, me parece que tú has encontrado el remedio para hacerme salir. Como a los animales hambrientos a los que se hace andar agitando delante de ellos una rama verde o algún fruto, tú, poniéndome delante volúmenes con discursos, podrías llevarme, parece, alrededor de
e toda el Ática y por cualquier otro lugar que se te ocurra. Pero ya que hemos llegado aquí, creo que me voy a recostar, y tú búscate la posición que te parezca más cómoda para leer y, cuando te hayas acomodado, lee.

Fedro.- Escucha entonces.

«Estás al tanto de mi asunto, y ya oíste que, como
231 creo, nos conviene hacerlo. Y entiendo que no estar enamorado de ti no es motivo para que mi pedido fracase. Porque los enamorados, cuando se les termina el deseo, se arrepienten de los beneficios que pudieron haber hecho. Por el contrario, no es de esperar que los otros cambien de opinión en ningún momento. Pues no actúan bajo compulsión sino voluntariamente, considerando lo que conviene más a sus propios intereses para hacer sus servicios de acuerdo a sus medios. Además, los amantes consideran los asuntos que administraron mal a causa del amor y los beneficios que hicieron, agregan el traba-
b jo que se tomaron, y piensan que ya han cumplido hace tiempo con la gratitud que debían a sus amados. Los no amantes no pueden poner este pretexto para el descuido de sus asuntos, ni cargar en la cuenta las fatigas pasadas, ni hacerlos responsables de las disputas con los parientes; de modo que, quitados todos estos inconvenientes, no queda sino llevar a cabo de buena gana aquello con cuya realización crean que los complacerán. Además, si
c hay que estimar en mucho a los amantes porque dicen tener el mayor afecto por los que aman, y están dispuestos a hacerse odiar por los demás con palabras y obras

χαριεῖσθαι. ἔτι δὲ εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον τοὺς ἐρῶντας
περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, ὅτι τούτους μάλιστά φασιν φι-
λεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν, καὶ ἕτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων
καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι τοῖς ἐρω-
μένοις χαρίζεσθαι, ῥᾴδιον γνῶναι, εἰ ἀληθῆ λέγουσιν,
ὅτι ὅσων ἂν ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ
πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῇ,
καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν. καίτοι πῶς εἰκός ἐστι
τοιοῦτον πρᾶγμα προέσθαι τοιαύτην ἔχοντι συμφοράν,
d ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὢν ἀποτρέ-
πειν; καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σω-
φρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύ-
νασθαι αὐτῶν κρατεῖ· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες
ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμε-
νοι βουλεύονται; καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν
βέλτιστον αἱροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν σοι ἡ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ'
ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν·
e ὥστε πολὺ πλείων ἐλπὶς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν
τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας.

Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ
πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, εἰκός
ἐστι τοὺς μὲν ἐρῶντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ
232 τῶν ἄλλων ζηλοῦσθαι ὥσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν,
ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν καὶ φιλοτιμουμένους ἐπιδείκνυσ-
θαι πρὸς ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται·
τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας, κρείττους αὑτῶν ὄντας, τὸ βέλ-
τιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἱ-
ρεῖσθαι. ἔτι δὲ τοὺς μὲν ἐρῶντας πολλοὺς ἀνάγκη πυ-
θέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολουθοῦντας τοῖς ἐρωμένοις καὶ
ἔργον τοῦτο ποιουμένους, ὥστε ὅταν ὀφθῶσι διαλεγό-
b μενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἴονται ἢ γεγενημένης ἢ
μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ
μὴ ἐρῶντας οὐδ' αἰτιᾶσθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχει-
ροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῳ
διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην τινὰ ἡδονήν. καὶ μὲν δὴ εἴ σοι

con tal de agradar a sus queridos, es fácil darse cuenta,
si dicen la verdad, que preferirán a aquellos de quienes
se enamoren en último término; y está claro que, si a és-
tos les parece, tratarán mal también a los anteriores. Y,
por cierto, ¿cómo puede ser razonable ceder en seme-
d jante asunto a quien padece una desgracia tal, que nadie,
siendo experimentado, intentaría desviarla? Pues ellos
mismos admiten que están más enfermos que cuerdos, y
que saben que no están en su sano juicio, pero no pue-
den dominarse. Entonces, ¿cómo, recobrada la cordura,
podrían pensar que estaban bien las decisiones que to-
maron en aquella disposición? Y además, si eligieras al
mejor entre los que te aman, tendrías que seleccionarlo
entre unos pocos; pero si eliges entre los demás al que
más te conviene, sería entre muchos; y, siendo muchos,
e tendrías muchas más esperanzas de acertar con el que
fuera digno de tu amistad.

Y si temes las convenciones, y que si la gente se en-
232 tera te resulte oprobioso, es probable que los enamora-
dos, que se creen tan envidiables para los demás como a
ellos mismos les parece que son, estén complacidos de
que se hable (del asunto) y se vanaglorien mostrando
ante todo el mundo que no se han fatigado inútilmente;
mientras que los no amantes, capaces de dominarse, pre-
fieren lo mejor a la reputación pública. Además, es ine-
vitable que muchos se enteren, al ver que los amantes
andan detrás de sus amados y ocupados en esto, y si los
b ven conversando, creerán que están juntos porque han
satisfecho su apetito o están por hacerlo. En cambio, a
los que no aman nadie intentaría acusarlos por la fre-
cuentación, pues se sabe que es inevitable conversar con
alguien, sea por amistad o por gusto. Y además, si estás
inquieto pensando que es difícil que la amistad dure, y
que, si por cualquier motivo se produce una desavenen-
c cia, resulta una desgracia para ambos, pero que, si en-
tregaste lo que más estimabas, el perjuicio va a ser ma-
yor para ti, sería razonable que temieras más a los
enamorados; pues hay muchas cosas que les molestan, y
están convencidos de que todo sucede para perjudicar-

δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμ-
μένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης
κοινὴν ‹ἂν› ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφοράν,
c προεμένου δέ σου ἃ περὶ πλείστου ποιῇ μεγάλην ἄν
σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας
μᾶλλον ἂν φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτούς αὐτούς ἐστι τὰ
λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι
γίγνεσθαι. διόπερ καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρω-
μένων συνουσίας ἀποτρέπουσιν, φοβούμενοι τοὺς
μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερ-
βάλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ συνέσει κρείτ-
τους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτημένων ἀγαθὸν τὴν
d δύναμιν ἑκάστου φυλάττονται. πείσαντες μὲν οὖν
ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημιά φίλων καθιστᾶσιν,
ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῇς,
ἥξεις αὐτοῖς εἰς διαφοράν· ὅσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον,
ἀλλὰ δι' ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο, οὐκ ἂν τοῖς
συνοῦσι φθονοῖεν, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας μισοῖεν,
ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ τῶν συνόν-
e των δὲ ὠφελεῖσθαι, ὥστε πολὺ πλείων ἐλπὶς φιλίαν
αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι.

Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ
σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν
ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς
εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὰν τῆς
233 ἐπιθυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἳ καὶ
πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ
ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω τὴν φιλίαν αὐ-
τοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλειφθῆναι τῶν
μελλόντων ἔσεσθαι. καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει
γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ
καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τά τε λεγόμενα καὶ τὰ πρατ-
τόμενα ἐπαινοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται,
b τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χεῖρον διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκον-
τες. τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας

los. Por eso apartan a sus amados del trato con los de-
más, temiendo que los ricos los sobrepasen con su dine-
ro, y los que son cultivados les ganen en inteligencia, y
d se precaven de la influencia de todo el que tiene alguna
ventaja. Así te convencen de que te enemistes con éstos,
y te dejan en una completa carencia de amigos. Y si, mi-
rando por tu interés, piensas con mejor juicio que ellos,
será con ellos que tendrás disputas. En cambio, quienes
lograron lo que solicitaban no por estar enamorados sino
por su mérito, no van a estar celosos de los que te fre-
cuentan; más bien odiarán a quienes no quieran tratarte,
sintiéndose despreciados por ellos y beneficiados por los
que te frecuentan, y así los (que los aceptan) pueden es-
e perar con mayor confianza que del asunto se siga amis-
tad más bien que enemistad.

Y, además, muchos enamorados desean el cuerpo an-
tes de conocer el carácter y familiarizarse con los demás
rasgos personales, y así no tienen claro si querrán seguir
233 siendo amigos cuando sus deseos hayan cesado; pero a
los que no aman, y cumplen su deseo cuando ya eran
mutuamente amigos, no es probable que lo bueno que
gozaron les debilite la amistad, y más bien les quedará
como prenda para lo venidero. Y, además, está en tu
mano volverte mejor si me haces caso a mí y no a un
enamorado. Éstos elogian lo que dices y haces aun en
contra de lo (que es) mejor, por miedo de volverse odio-
b sos o porque el deseo les estropea el juicio. Pues el amor
pone de manifiesto cosas como estas: a los amantes de-
safortunados, les hace sentir penoso lo que a los demás
no les produce ningún pesar; y a los afortunados los
obliga a elogiar hasta aquellas cosas que no valen la
pena. De modo que es más apropiado que sus amados
los compadezcan y no que los admiren. Pero si me ha-
ces caso, en primer lugar, en mi trato contigo no servi-
c ré al placer presente, sino también al provecho futuro;
no seré vencido por el amor, sino dueño de mí; no me
dejaré llevar a un odio violento por pequeñeces, más
bien concebiré lentamente y sólo por motivos importan-
tes un enojo moderado; seré indulgente con las faltas in-

μέν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νο-
μίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ'
ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥστε πολὺ
μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσή-
κει. ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν
ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλου-
σαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος ἀλλ'
c ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν
ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν
ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ
ἑκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γάρ ἐστι φι-
λίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι
τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γε-
νέσθαι ἐὰν μή τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι
d οὔτ' ἂν τοὺς ὑεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὔτ' ἂν τοὺς
πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὔτ' ἂν πιστοὺς φίλους
ἐκεκτήμεθα, οἳ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν
ἀλλ' ἐξ ἑτέρων ἐπιτηδευμάτων.

Ἔτι δὲ εἰ χρὴ τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι,
προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ
τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν· μεγίστων γὰρ ἀπαλλα-
γέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται. καὶ
e μὲν δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους
ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς
δεομένους πλησμονῆς· ἐκεῖνοι γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν
καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἥξουσι καὶ μά-
λιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἴσονται
καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὔξονται. ἀλλ' ἴσως προσήκει
οὐ τοῖς σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς μά-
λιστα ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς ἐρῶσι
234 μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς
σῆς ὥρας ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γε-
νομένῳ τῶν σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἱ
διαπραξάμενοι πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ'
οἵτινες αἰσχυνόμενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐ-

voluntarias y trataré de disuadirte de las voluntarias.
Pues éstas son señales de una amistad duradera. Y si
acaso se te ha ocurrido que no es posible que nazca una
d amistad sólida si no se está enamorado, tienes que pen-
sar que, en ese caso, no nos importarían los hijos ni los
padres y las madres, ni ganaríamos como amigos fiables
a los que no vienen de esta pasión, sino de tratos de otra
clase.

Además, si hay que complacer sobre todo a los ne-
cesitados, entonces también en los demás asuntos habrá
que beneficiar no a los mejores sino a los más pobres,
pues nos estarán tanto más agradecidos cuanto más
grandes sean los males de que se vean librados. Y ade-
e más, a los banquetes particulares no habrá que invitar a
los amigos, sino a los mendigos y a los que necesitan lle-
narse el estómago, pues éstos lo apreciarán y nos escol-
tarán y vendrán a nuestras puertas y disfrutarán al máxi-
mo y se mostrarán muy reconocidos y rogarán que nos
sean concedidos muchos bienes.

Pero tal vez convenga complacer no a los muy nece-
sitados, sino a los más capaces de devolver un favor; ni a
234 los que solamente te aman, sino a los que son dignos de
ello; ni a los que gozarán de tu juventud, sino a los que,
cuando madures, compartirán contigo lo bueno que ten-
gan; ni a los que, hecha la cosa, irán a jactarse ante los
demás, sino a quienes (lo) callarán con pudor ante todos;
ni a los que se empeñan por poco tiempo, sino a los que
durante toda la vida serán invariablemente (tus) amigos;
ni a los que buscarán pretextos para enemistarse cuando
b su deseo se termine, sino a los que harán ver su mérito
justamente cuando haya pasado tu lozanía. Acuérdate de
lo que te he dicho, y ten en cuenta que a los enamorados
sus amigos los reprenden como si lo que hacen fuera
algo malo, mientras que a los que no aman, sus allegados
nunca les reprocharon que tomaran por ello malas deci-
siones sobre sus propios intereses.

Tal vez podrías preguntarme si no te estoy aconse-
jando ser condescendiente con todos los no enamorados.
Creo yo que el amante no te invitaría tampoco a tener

δὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις· οὐδὲ οἵτινες παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἳ παυσαμένου τῆς ὥρας τότε τὴν αὑτῶν
b ἀρετὴν ἐπιδείξονται. σὺ οὖν τῶν τε εἰρημένων μέμνησο καὶ ἐκεῖνο ἐνθυμοῦ, ὅτι τοὺς μὲν ἐρῶντας οἱ φίλοι νουθετοῦσιν ὡς ὄντος κακοῦ τοῦ ἐπιτηδεύματος, τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὐδεὶς πώποτε τῶν οἰκείων ἐμέμψατο ὡς διὰ τοῦτο κακῶς βουλευομένοις περὶ ἑαυτῶν.

Ἴσως ἂν οὖν ἔροιό με εἰ ἅπασίν σοι παραινῶ τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι. ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας
c ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν. οὔτε γὰρ τῷ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον, οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν ὁμοίως δυνατόν· δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν, ὠφελίαν δὲ ἀμφοῖν γίγνεσθαι. ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημένα· εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελεῖφθαι, ἐρώτα.

ΦΑΙ. Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι;

d ΣΩ. Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.

ΦΑΙ. Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν;

ΣΩ. Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;

e ΦΑΙ. Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπὲ πρὸς Διὸς φιλίου, οἴει ἄν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος;

ΣΩ. Τί δέ; καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ

c esa intención con todos los que te aman... Pues ni tus favores merecerían el mismo agradecimiento de quien los recibiera ni podrías, aunque quisieras, pasar desapercibido ante los demás de la misma manera. Y de esto no tiene que resultar ningún perjuicio, sino provecho para ambos. Por mi parte, considero que lo dicho es suficiente; pero si echas algo de menos y crees que lo he omitido, pregúntame.

Fedro.- ¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No se expresa de un modo extraordinario desde todo punto de vista, por su vocabulario sobre todo?

d Sócr.- Más bien de un modo divino, compañero, como para dejarme pasmado. Y me ha impresionado tanto gracias a ti, Fedro, pues te miraba y me parecía que el discurso te iba poniendo radiante a medida que leías. Como creo que tú entiendes más que yo de esto, te seguí y, por seguirte, terminé compartiendo tu transporte báquico, cabeza divina.

Fedro.- ¡Vamos! ¿Te parece bien burlarte así?

Sócr.- ¿Entonces te parece que me estoy burlando y que no hablo en serio?

e Fedro.- No sigas, Sócrates, más bien dime la verdad; por Zeus, patrón de la amistad, ¿crees que haya otro en la Hélade capaz de decir cosas más importantes y con mayor abundancia sobre el mismo asunto?

Sócr.- ¿Y bien? ¿Tendremos también, tú y yo, que alabar el discurso porque el autor dijo lo que se debía decir, y no sólo por la forma clara y rotunda, y por la precisión con que ha torneado cada palabra? Si es así, tendré que concedértelo, porque yo, en mi nulidad, no
235 lo advertí. Sólo puse atención a su aspecto retórico; pero aun éste, creo que ni el mismo Lisias pensaría que es adecuado. Y hasta me pareció, Fedro, si tú no dices otra cosa, que repetía dos y tres veces lo mismo, como si no le alcanzaran los recursos para decir muchas cosas sobre el mismo tema, o tal vez el tema no le interesaba. Me daba la impresión, en realidad, de estar mostrando, como un jovencito, que es capaz de decir las

ποιητοῦ, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκείνῃ μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται; εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σήν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας· τῷ γὰρ ῥητορικῷ
235 αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσεῖχον, τοῦτο δὲ οὐδ᾽ ‹ἂν› αὐτὸν ᾤμην Λυσίαν οἴεσθαι ἱκανὸν εἶναι. καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις, δὶς καὶ τρὶς τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον τοῦ τοιούτου· καὶ ἐφαίνετο δή μοι νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὡς οἷός τε ὢν ταὐτὰ ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.

b ΦΑΙ. Οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει. τῶν γὰρ ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν, ὥστε παρὰ τὰ ἐκείνῳ εἰρημένα μηδέν᾽ ‹ἄν› ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια.

ΣΩ. Τοῦτο ἐγώ σοι οὐκέτι οἷός τ᾽ ἔσομαι πιθέσθαι· παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες ἐξελέγξουσί με, ἐάν σοι χαριζόμενος συγχωρῶ.

c ΦΑΙ. Τίνες οὗτοι; καὶ ποῦ σὺ βελτίω τούτων ἀκήκοας;

ΣΩ. Νῦν μὲν οὕτως οὐκ ἔχω εἰπεῖν· δῆλον δὲ ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἤ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἢ καί συγγραφέων τινοῶν. πόθεν δὴ τεκμαιρόμενος λέγω; πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω. ὅτι μὲν οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ
d τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δίκην ἀγγείου. ὑπὸ δὲ νωθείας αὖ και αὐτὸ τοῦτο ἐπιλέλησμαι, ὅπως τε καὶ ὧντινων ἤκουσα.

ΦΑΙ. Ἀλλ᾽, ὦ γενναιότατε, κάλλιστα εἴρηκας. σύ γὰρ ἐμοὶ ὧντινων μὲν καὶ ὅπως ἤκουσας μηδ᾽ ἂν

mismas cosas de un modo, luego de otro, y de ambos muy bien.

b Fedro.- Eso no es objeción, Sócrates; es justamente lo mejor que tiene el discurso: no ha dejado de lado nada digno de ser mencionado en el asunto, en comparación con lo que éste ha dicho, nadie sería capaz de decir nada más abundante ni valioso.

Sócr.- De esto ya no me podrás convencer de ninguna manera. Sabios varones y mujeres de antaño, que han hablado y escrito sobre estas cosas, me contradirán si te lo concedo por cortesía.

c Fedro.- ¿Quiénes son? ¿Dónde has escuchado algo mejor que esto?

Sócr.- Así, de golpe, no podría decirlo. Pero estoy seguro de que las he escuchado de alguien, tal vez la bella Safo o el sabio Anacreonte, o algún prosista. ¿Qué indicios tengo para afirmarlo? Tengo el pecho como colmado, hombre divino, y, frente a estas cosas, siento que podría decir otras no inferiores; que nada de esto me ha venido a la mente por mí mismo lo sé bien, pues soy consciente de mi ignorancia. Sólo queda entonces, creo,
d que me haya llenado por el oído de fuentes ajenas, como una vasija. Pero soy tan torpe que hasta se me ha olvidado cómo y de quiénes lo he oído.

Fedro.- Nobilísimo amigo, es lo mejor que podrías haber dicho. No me digas ni de quiénes ni cómo has oído eso, ni aunque te lo pida, pero sí haz eso mismo que dices. Te has comprometido a decir cosas diferentes, mejores y en no menor cantidad que el discurso escrito, sin tomar nada de éste. Y yo me comprometo contigo, como los nueve arcontes, a consagrar en Delfos una imagen de oro
e de igual peso, no sólo la mía, sino también la tuya.

Sócr.- Eres amabilísimo y realmente de oro, Fedro, si crees que digo que Lisias se ha equivocado por completo y que soy capaz realmente de decir cosas distintas acerca de todos estos puntos; creo que esto no le sucedería ni al peor escritor. Tomemos, por ejemplo, el tema del discurso: ¿crees que alguien que sostiene que hay que complacer al que no ama más que al enamorado, tendrá todavía

κελεύω εἴπῃς, τοῦτο δὲ αὐτὸ ὃ λέγεις ποίησον· τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν τούτων ἀπεχόμενος, καί σοι ἐγώ, ὥσπερ οἱ ἐννέα ἄρχοντες, ὑπισχνοῦμαι χρυσῆν εἰκόνα ἰσομέτρητον εἰς Δελφοὺς ἀναθήσειν, οὐ μόνον ἐμαυτοῦ
e ἀλλὰ καὶ σήν.

ΣΩ. Φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς, ὦ Φαῖδρε, εἴ με οἴει λέγειν ὡς Λυσίας τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν, καὶ οἷόν τε δὴ παρὰ πάντα ταῦτα ἄλλα εἰπεῖν· τοῦτο δὲ οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν Φαυλότατον παθεῖν συγγραφέα. αὐτίκα περὶ οὗ ὁ λόγος, τίνα οἴει λέγοντα ὡς χρὴ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι χαρίζεσθαι, παρέντα τοῦ μὲν
236 τὸ φρόνιμον ἐγκωμιάζειν, τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα, εἶτ' ἄλλ' ἄττα ἕξειν λέγειν; ἀλλ' οἶμαι τὰ μὲν τοιαῦτα ἐατέα καὶ συγγνωστέα λέγοντι· καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὕρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινετέον, τῶν δὲ μὴ ἀναγκαίων τε καὶ χαλεπῶν εὑρεῖν πρὸς τῇ διαθέσει καὶ τὴν εὕρεσιν.

ΦΑΙ. Συγχωρῶ ὃ λέγεις· μετρίως γάρ μοι δοκεῖς εἰρηκέναι. ποιήσω οὖν καὶ ἐγὼ οὕτως· τὸ μὲν τὸν
b ἐρῶντα τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια εἰπὼν τῶνδε [Λυσίου] παρὰ τὸ Κυψελιδῶν ἀνάθημα σφυρήλατος ἐν Ὀλυμπίᾳ στάθητι.

ΣΩ. Ἐσπούδακας, ὦ Φαῖδρε, ὅτι σου τῶν παιδικῶν ἐπελαβόμην ἐρεσχηλῶν σε, καὶ οἴει δή με ὡς ἀληθῶς ἐπιχειρήσειν εἰπεῖν παρὰ τὴν ἐκείνου σοφίαν ἕτερόν τι ποικιλώτερον;

ΦΑΙ. Περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας
c λαβὰς ἐλήλυθας. ῥητέον μὲν γάρ σοι παντὸς μᾶλλον οὕτως ὅπως οἷός τε εἶ, ἵνα μὴ τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα ἀναγκαζώμεθα ποιεῖν ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις εὐλαβήθητι, καὶ μὴ βούλου με ἀναγκάσαι λέγειν ἐκεῖνο τὸ "εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι," καὶ ὅτι "ἐπεθύμε

236 algo que decir si renuncia a alabar el buen sentido de uno y a criticar la insensatez del otro, que son tópicos forzosos? Cosas así, me parece, hay que permitírselas al orador y aceptarlas, y elogiar en ellas la disposición y no la invención; pero en las que no son ineludibles y son difíciles de hallar, además de la disposición hay que elogiar la invención.

Fedro.- Estoy de acuerdo, y lo que dices me parece sensato. Entonces haré así: te daré como base que el ena-
b morado está más enfermo que el que no ama, y en cuanto a las demás cosas, si logras decir algo distinto, más abundante y más valioso que éstas, serás puesto, trabajado a martillo, junto a la ofrenda de los Cipsélidas en Olimpia.

Sócr.- ¿Te pusiste serio, Fedro, porque para burlarme de ti me las tomé con tu queridito? ¿Te creíste que yo, frente a su sabiduría, intentaría de veras decir algo más variado?

Fedro.- En esto, amigo, te has expuesto a la misma llave. Tendrás que hablar lo mejor que puedas; ten cuidado, no nos veamos obligados a hacer la actuación grosera de los cómicos que se devuelven los parlamentos, y no me obligues a decir eso de «Sócrates, si yo no conozco a Sócrates, también me habría olvidado de mí mismo», y «deseaba hablar, pero se hacía rogar». Más bien hazte a la idea de que no nos iremos de aquí sin que hayas dicho lo que, según decías, tenías en el pe-
d cho. Estamos los dos solos, en un lugar solitario, soy más fuerte y más joven, y por todo ello «tú me entiendes...», y no querrás hablar a la fuerza más bien que de buen grado.

Sócr.- Pero, bienaventurado Fedro, voy a hacer el ridículo si yo, un profano, me comparo con un buen autor e improviso sobre el mismo tema.

Fedro.- ¿Entiendes cómo es la cosa? Deja de hacerte el bonito conmigo: tal vez tengo algo que te obligará a hablar si lo digo.

Sócr.- Entonces no lo digas de ninguna manera.

Fedro.- Al contrario, te lo digo ya, y mi palabra será un juramento. Te juro –¿por quién, por cuál de los dio-

μέν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ·" ἀλλὰ διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν. ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος
d δ' ἐγὼ καὶ νεώτερος, ἐκ δὲ ἁπάντων τούτων "σύνες ὅ τοι λέγω," καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῇς μᾶλλον ἢ ἑκὼν λέγειν.

ΣΩ. Ἀλλ', ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος ἔσομαι παρ' ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν.

ΦΑΙ. Οἶσθ' ὡς ἔχει; παῦσαι πρός με καλλωπιζόμενος· σχεδὸν γὰρ ἔχω ὃ εἰπὼν ἀναγκάσω σε λέγειν.

ΣΩ. Μηδαμῶς τοίνυν εἴπῃς.

ΦΑΙ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ δὴ λέγω· ὁ δέ μοι λόγος ὅρκος ἔσται. ὄμνυμι γάρ σοι—τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βούλει
e τὴν πλάτανον ταυτηνί;—ἦ μήν, ἐάν μοι μὴ εἴπῃς τὸν λόγον ἐναντίον αὐτῆς ταύτης, μηδέποτέ σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἐξαγγελεῖν.

ΣΩ. Βαβαῖ, ὦ μιαρέ, ὡς εὖ ἀνηῦρες τὴν ἀνάγκην ἀνδρὶ φιλολόγῳ ποιεῖν ὃ ἂν κελεύῃς.

ΦΑΙ. Τί δῆτα ἔχων στρέφῃ;

ΣΩ. Οὐδὲν ἔτι, ἐπειδὴ σύ γε ταῦτα ὀμώμοκας. πῶς γὰρ ἂν οἷός τ' εἴην τοιαύτης θοίνης ἀπέχεσθαι;

237 ΦΑΙ. Λέγε δή.

ΣΩ. Οἶσθ' οὖν ὡς ποιήσω;

ΦΑΙ. Τοῦ πέρι;

ΣΩ. Ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι.

ΦΑΙ. Λέγε μόνον, τὰ δ' ἄλλα ὅπως βούλει ποίει.

ΣΩ. Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, "ξύμ μοι λάβεσθε " τοῦ μύθου, ὅν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὑτοσὶ λέγειν, ἵν' ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν
b ἔτι μᾶλλον δόξῃ.

e ses?, ¿o quieres que sea por este plátano?–, te juro que, si aquí, delante de él, no me pronuncias el discurso, jamás te declamaré otro discurso de nadie ni te informaré de ningún otro.

Sócr.- ¡Ay, malvado, qué bien descubriste el modo de obligar a un hombre amante de los discursos a hacer lo que ordenas!

Fedro.- Entonces, ¿qué recurso te queda para zafar?

Sócr.- Ninguno, ya que tú has hecho semejante juramento. ¿Cómo sería capaz de privarme de tal festín?

237 Fedro.- Entonces, habla.

Sócr.- ¿Sábes cómo haré?

Fedro.- ¿Qué?

Sócr.- Hablaré con el rostro cubierto, para atravesar el discurso corriendo lo más rápido posible y sin mirarte, así la vergüenza no me hará titubear.

Fedro.- Con tal de que hables, lo demás hazlo como te parezca.

Sócr.- Vamos, pues, Musas de voz clara, sea que llevéis este sobrenombre por el modo del canto, sea por la raza musical de los ligures, «cargad junto conmigo» la historia que el buen hombre este me obliga a relatar, para que su compañero, que ya antes le parecía sabio, ahora
b se lo parezca todavía más.

Había una vez un niño, un muchacho más bien, muy hermoso, que tenía muchísimos enamorados. Uno de ellos era un ladino y, aunque no estaba menos enamorado que los demás, tenía convencido al niño de que no lo amaba. Y cierta vez, solicitándolo, trataba de persuadirlo de que había que complacer al que no ama más bien que al enamorado, y decía así:

En todo, muchacho, existe un solo punto de partida
c para quien pretenda deliberar bien: hay que conocer aquello sobre lo que se delibera, o será inevitable que se yerre en todo. Pero la mayoría no se da cuenta de que no conoce lo que realmente es *(ousía)* cada cosa. Por eso, como si ya lo supieran, no se ponen de acuerdo al prin-

Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί. εἷς δέ τις αὐτῶν αἱμύλος ἦν, ὅς οὐδενὸς ἧττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐρῴη. καὶ ποτε αὐτὸν αἰτῶν ἔπειθεν τοῦτ' αὐτό, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρίζεσθαι, ἔλεγέν τε ὧδε–

Περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς
c βουλεύσεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸ ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν· οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν. ἐγὼ οὖν καὶ σὺ μὴ πάθωμεν ὃ ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, ἀλλ' ἐπειδὴ σοὶ καὶ ἐμοὶ ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρῶντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον, περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, ὁμολογίᾳ θέ-
d μενοι ὅρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καί ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα εἴτε ὠφελίαν εἴτε βλάβην παρέχει. ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον· ὅτι δ' αὖ καί μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν. τῷ δὴ τὸν ἐρῶντά τε καί μὴ κρινοῦμεν; δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καί ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον,
e ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς
238 καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη. ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον –πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές– καὶ τούτων τῶν ἰδεῶν ἐκπρεπὴς ἣ ἂν τύχῃ γενομένη, τὴν αὑτῆς ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται, οὔτε τινὰ καλὴν οὔτ' ἐπαξίαν κεκ-

cipio de la investigación y, al ir avanzando, es probable que paguen por ello, pues no estarán de acuerdo ni cada uno consigo mismo ni entre sí. Que no nos suceda, pues, a ti y a mí lo que reprochamos a los demás, y ya que a ambos se nos plantea la cuestión de si hay que buscar preferentemente la amistad del enamorado o la del que
d no lo es, establezcamos de común acuerdo una definición del amor, qué es y qué poder tiene, y, con esto a la vista como referencia, indaguemos si proporciona provecho o perjuicio. Que el amor es cierta clase de deseo *(epithymía),* es algo claro para todos; sabemos, además, que también los que no están enamorados desean a los hermosos. ¿En qué distinguiremos entonces al que ama del que no ama? Hay que tener presente que en cada uno de nosotros hay dos clases (de tendencias) *(dýo tiné eston idéa)* que nos gobiernan y conducen, y a las que seguimos por donde nos llevan: una, un deseo de placeres que nos es connatural; otra, una opinión adquirida que tiende a lo mejor. Estas dos (tendencias, presentes)
e en nosotros, a veces están de acuerdo, a veces en conflicto, y a veces domina una, a veces otra. Cuando se trata de una opinión que (nos) conduce a lo mejor y (nos) domina con el razonamiento, a este dominio (se le da el)
238 nombre de templanza; y si es un deseo lo que (nos) arrastra irracionalmente hacia el placer y nos gobierna, a este gobierno se lo llama intemperancia. Pero la intemperancia tiene muchos nombres –pues tiene muchos miembros y muchas formas– y cuando alguna de estas formas llega a hacerse notable, da a quien la lleva su nombre, ni noble ni digno de ser adquirido. Si el deseo que ejerce su poder sobre el juicio acerca de lo mejor y sobre los demás deseos tiene que ver con la comida, se
b llama glotonería, y el que lo tiene ganará que se lo llame de acuerdo a esto; y si tiraniza con borracheras y lleva por allí a quien lo posee, está claro cómo será llamado; y en cuanto a los demás nombres hermanos de éstos, (propios) de los deseos hermanos, es evidente que (el intemperante) será llamado con el (nombre) del (deseo) que se impone en cada caso, según convenga. Por cuál

τῆσθαι. περὶ μὲν γὰρ ἐδωδὴν κρατοῦσα τοῦ λόγου τε
τοῦ ἀρίστου καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμία γαστρι-
b μαργία τε καὶ τὸν ἔχοντα ταὐτὸν τοῦτο κεκλημένον
παρέξεται· περὶ δ' αὖ μέθας τυραννεύσασα, τὸν κεκτη-
μένον ταύτῃ ἄγουσα, δῆλον οὗ τεύξεται προσρήματος·
καὶ τἆλλα δὴ τὰ τούτων ἀδελφὰ καὶ ἀδελφῶν ἐπιθυμιῶν
ὀνόματα τῆς ἀεὶ δυναστευούσης ᾗ προσήκει καλεῖσθαι
πρόδηλον. ἧς δ' ἕνεκα πάντα τὰ πρόσθεν εἴρηται, σχε-
δὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως
σαφέστερον· ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν
c ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα
κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν
ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα
ἀγωγῇ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως
ἐκλήθη.

Ἀτάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ,
θεῖον πάθος πεπονθέναι;

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκατες, παρὰ τὸ εἰωθὸς
εὔροιά τίς σε εἴληφεν.

ΣΩ. Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος
d ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμ-
φόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυ-
μάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγ-
γομαι.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων μέντοι σὺ αἴτιος. ἀλλὰ τὰ λοιπὰ
ἄκουε· ἴσως γὰρ κἂν ἀποτράποιτο τὸ ἐπιόν. ταῦτα
μὲν οὖν θεῷ μελήσει, ἡμῖν δὲ πρὸς τὸν παῖδα πάλιν
τῷ λόγῳ ἰτέον.

Εἶεν, ὦ φέριστε· ὃ μὲν δὴ τυγχάνει ὂν περί οὗ
βουλευτέον, εἴρηταί τε καὶ ὥρισται, βλέποντες δὲ δὴ
e πρὸς αὐτὸ τὰ λοιπὰ λέγωμεν τίς ὠφελία ἢ βλάβη ἀπό τε
ἐρῶντος καὶ μὴ τῷ χαριζομένῳ ἐξ εἰκότος συμβήσεται.

(de ellos) se ha dicho todo lo anterior, ya está casi a la vis-
ta, pero, si se lo dice, quedará de todas formas más claro
que si no se lo dice: el deseo irracional que, imponiéndose
c a la opinión inclinada hacia lo recto, conduce al goce de la
belleza y, *fuertemente reforzado* por los deseos de su
misma naturaleza, triunfa en su tendencia hacia la belle-
za del cuerpo, toma el nombre de esta misma *fuerza* y es
llamado *eros*».

Pero, querido Fedro, ¿no te parece, como a mí, que
algo divino me ha afectado?

Fedro.- Seguro que sí, Sócrates, te ha arrebatado una
fluidez desacostumbrada.

Sócr.- Escúchame en silencio, entonces. Porque pa-
d rece que el lugar es de veras divino, y no te asombres si
acaso al continuar el discurso llego a ser arrebatado por
las ninfas, porque ya lo que estoy diciendo ahora no se
encuentra lejos de los ditirambos.

Fedro.- Es muy cierto.

Sócr.- Y tú eres el responsable de ello. Pero escucha
el resto; tal vez esa amenaza pueda apartarse. Mas que-
de en manos del dios; nosotros tenemos que volver a di-
rigirnos al muchacho con el discurso.

«Bien, mi valiente amigo: ya ha quedado dicho y de-
finido qué viene a ser aquello sobre lo que hemos de deli-
e berar, y así, teniéndolo ante la vista, digamos lo que falta:
qué beneficio o daño pueden venirle del enamorado y
del que no lo está al que está dispuesto a conceder favores.

El que está dominado por el deseo y es esclavo del
placer, por fuerza pondrá al amado en la disposición de
la que pueda obtener más placer para sí. Para un enfer-
mo es placentero todo lo que no le opone resistencia, y
239 odioso lo que es más fuerte que él o igual a él. Por ello
el amante no soportará de buen grado que el muchacho
sea superior a él o parejo, y tratará siempre de debilitar-
lo y rebajarlo. Y es inferior el ignorante con respecto al
sabio, el cobarde al valiente, el incapaz de hablar al re-
tórico, el lento al sagaz. Estos y otros defectos de la in-
teligencia tienen por fuerza que causar alegría al amante

τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῇ
ἀνάγκη που τὸν ἐρώμενον ὡς ἥδιστον ἑαυτῷ παρασ-
κευάζειν· νοσοῦντι δὲ πᾶν ἡδὺ τὸ μὴ ἀντιτεῖνον,
κρεῖττον δὲ καὶ ἴσον ἐχθρόν. οὔτε δὴ κρείττω οὔτε
239 ἰσούμενον ἑκὼν ἐραστὴς παιδικὰ ἀνέξεται, ἥττω δὲ καὶ
ὑποδεέστρον ἀεὶ ἀπεργάζεται· ἥττων δὲ ἀμαθὴς σοφοῦ,
δειλὸς ἀνδρείου, ἀδύνατος εἰπεῖν ῥητορικοῦ, βραδὺς ἀγ-
χίνου. τοσούτων ἐρωμένῳ κακῶν καὶ ἔτι πλειόνων κατὰ
τὴν διάνοιαν ἐραστὴν, ἐρωμένῳ ἀνάγκη γιγνομένων τε
καὶ φύσει ἐνόντων [τῶν] μὲν ἥδεσθαι, τὰ δὲ πα-
ρασκευάζειν, ἢ στέρεσθαι τοῦ παραυτίκα ἡδέος. φθονερὸν
b δὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείρ-
γοντα καὶ ὠφελίμων ὅθεν ἂν μάλιστ' ἀνὴρ γίγνοιτο,
μεγάλης αἴτιον εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν
φρονιμώτατος εἴη. τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει
ὄν, ἧς ἐραστὴν παιδικὰ ἀνάγκη πόρρωθεν εἴργειν, περί-
φοβον ὄντα τοῦ καταφρονηθῆναι· τά τε ἄλλα μηχανᾶσθαι
ὅπως ἂν ᾖ πάντα ἀγνοῶν καὶ πάντα ἀποβλέπων εἰς τὸν
ἐραστήν, οἷος ὢν τῷ μὲν ἥδιστος, ἑαυτῷ δὲ βλαβερώτα-
τος ἂν εἴη. τὰ μὲν οὖν κατὰ διάνοιαν ἐπίτροπός τε καὶ
c κοινωνὸς οὐδαμῇ λυσιτελὴς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα.

Τὴν δὲ τοῦ σώματος ἕξιν τε καὶ θεραπείαν οἵαν
τε καὶ ὡς θεραπεύσει οὗ ἂν γένηται κύριος, ὃς ἡδὺ
πρὸ ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν, δεῖ μετὰ ταῦτα
ἰδεῖν. ὀφθήσεται δὴ μαλθακόν τινα καὶ οὐ στερεὸν
διώκων, οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένον ἀλλὰ ὑπὸ συμ-
μιγεῖ σκιᾷ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν
ἄπειρον, ἔμπειρον δὲ ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης,
d ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσ-
μούμενον, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἕπεται πάντα ἐπι-
τηδεύοντα, ἃ δῆλα καὶ οὐκ ἄξιον περαιτέρω
προβαίνειν, ἀλλὰ ἓν κεφάλαιον ὁρισαμένους ἐπ' ἄλλο
ἰέναι· τὸ γὰρ τοιοῦτον σῶμα ἐν πολέμῳ τε καὶ ἄλλαις
χρείαις ὅσαι μεγάλαι οἱ μὲν ἐχθροὶ θαρροῦσιν, οἱ δὲ
φίλοι καὶ αὐτοὶ οἱ ἐρασταὶ φοβοῦνται.

si se dan por sí mismos en el amado, o bien los fomen-
tará, pues, si no, se vería privado del placer inmediato.
b Es inevitable que sea celoso y, al apartarlo de muchas
otras relaciones, aun de aquellas provechosas que ayu-
darían a hacer de él un hombre pleno, le causará un gran
perjuicio, y el perjuicio más grande será apartarlo de
aquello con lo que podría hacerse sabio y sensato en el
más alto grado. Y esto es la divina filosofía, de la que
forzosamente el amante mantendrá alejado al querido,
por miedo a ser despreciado. Y, en general, se las arre-
glará para que éste ignore todo y esté en todo pendiente
del amante, pues en esta disposición es como va a resul-
tarle más agradable, pero para el (amado) mismo será la
c más perjudicial. Así que, en lo relacionado con la inteli-
gencia, el hombre con amor es un tutor y compañero
nada ventajoso. Tras esto, hay que considerar la com-
plexión y el cuidado del cuerpo, cómo será y cómo cui-
dará su cuerpo aquél de quien se ha enseñoreado alguien
que está bajo la compulsión de perseguir el placer antes que
el bien. Se lo verá perseguir a un muchacho blando más
que a uno vigoroso, criado no a pleno sol sino en la pe-
numbra, que no conoce los trabajos viriles y los sudores
del esfuerzo, y está acostumbrado en cambio a un modo
d de vida delicado y nada varonil; que se embellece con
colores y adornos ajenos a falta de los propios, y vive
ocupándose de las demás cosas anejas a éstas, que son
conocidas y no vale la pena seguir enumerando. Pero li-
mitémonos a un punto capital antes de cambiar de tema:
en la guerra y en otros apremios importantes, un cuerpo
así inspira confianza a los enemigos y temor a los amigos
del muchacho y a sus mismos amantes. Dejemos esto, que
e es evidente, y digamos a continuación qué provecho o qué
perjuicio nos proporcionará en nuestros bienes el trato y
la tutela del enamorado. Es claro para cualquiera, y sobre
todo para el amante mismo, que lo que éste más desearía
es que el amado fuera huérfano de sus posesiones más
queridas, bondadosas y divinas; en efecto, preferiría ver-
lo privado de padre y madre y parientes y amigos, pues
240 considera que obstaculizan y censuran el trato dulcísimo

Τοῦτο μὲν οὖν ὡς δῆλον ἐατέον, τὸ δ' ἐφεξῆς
e ῥητέον, τίνα ἡμῖν ὠφελίαν ἢ τίνα βλάβην περὶ τὴν κτῆσιν ἡ τοῦ ἐρῶντος ὁμιλία τε καὶ ἐπιτροπεία παρέξεται. σαφὲς δὴ τοῦτό γε παντὶ μέν, μάλιστα δὲ τῷ ἐραστῇ, ὅτι τῶν φιλτάτων τε καὶ εὐνουστάτων καὶ θειοτάτων κτημάτων ὀρφανὸν πρὸ παντὸς εὔξαιτ' ἂν εἶναι τὸν ἐρώμενον· πατρὸς γὰρ καὶ μητρὸς καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, διακω-
240 λυτὰς καί ἐπιτιμητὰς ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς αὐτὸν ὁμιλίας. ἀλλὰ μὴν οὐσίαν γ' ἔχοντα χρυσοῦ ἤ τινος ἄλλης κτήσεως οὔτε εὐάλωτον ὁμοίως οὔτε ἁλόντα εὐμεταχείριστον ἡγήσεται· ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν. ἔτι τοίνυν ἄγαμον, ἄπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ ἐραστὴς εὔξαιτ' ἂν γενέσθαι, τὸ αὑτοῦ γλυκὺ ὡς πλεῖστον χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν.

Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλά τις δαίμων
b ἔμειξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμειξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον, καί τις ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέξειεν ἄν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιουτοτρόπων θρεμμάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι ὑπάρχει· παιδικοῖς δὲ ἐραστὴς πρὸς τῷ βλαβερῷ καὶ εἰς τὸ συνημερεύειν
c πάντων ἀηδέστατον. ἥλικα γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἥλικα—ἡ γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι' ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται—ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει. καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὖ βαρὺ παντὶ περὶ πᾶν λέγεται· ὃ δὴ πρὸς τῇ ἀνομοιότητι μάλιστα ἐραστὴς πρὸς παιδικὰ ἔχει. νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνὼν οὔθ' ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἑκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης τε
d καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς ἀεὶ διδοὺς ἄγει, ὁρῶντι, ἀκούοντι, ἁπτομένῳ, καὶ πᾶσαν

que tiene con él. Y si el amado tiene fortuna, en dinero u otra clase de bienes, pensará que no es igualmente fácil de seducir ni, si lo seduce, fácil de manejar. Por ello es de toda necesidad que el amante recele del amado que posee riqueza y que, si la pierde, se alegre. Además, el enamorado desearía que su amado permaneciera el mayor tiempo posible sin esposa, sin hijos, sin hogar, deseoso de cosechar el mayor tiempo posible la dulzura de este fruto.

Existen otros males, sin duda, pero alguna divinidad
b mezcló en la mayoría de ellos un placer momentáneo; por ejemplo en el adulador, que es una bestia temible y un gran perjuicio, y, sin embargo, la naturaleza ha mezclado en él un cierto placer no del todo grosero. Y se podría censurar a la cortesana como perjudicial, y a muchas otras criaturas y modos de vida de esta clase, que por lo menos por un día pueden ser muy agradables; pero el amante es, para el amado, además de perjudicial,
c lo más desagradable de todo para pasar juntos la jornada. Como dice el viejo refrán, cada cual está a gusto con los de su edad, pues la edad pareja, creo, inclina hacia los mismos placeres, y esta semejanza trae amistad, aunque hasta el trato con los coetáneos puede hartar. También se dice que lo que se hace por obligación es pesado para cualquiera y en cualquier circunstancia; y esto, además de la diferencia de edad, le sucede sobre todo al amado con el amante. El mayor, que frecuenta a alguien más joven, no está dispuesto a estar sin él ni de día ni de noche;
d antes bien, es impulsado por un aguijón apremiante, que lo empuja ofreciéndole siempre placeres al mirar, oír, tocar y experimentar al amado con todos los sentidos, y, en consecuencia, atiende a éste con apego y agrado. ¿Pero qué estímulo o qué placeres podrá proporcionarle al amado para que, durante ese mismo tiempo en que están juntos, no llegue hasta el último desagrado, al ver un rostro envejecido y sin frescura, y las demás cosas que van
e con esto, cuya mención ya es desagradable de oír, no digamos si hay constante necesidad de tratarlas en los hechos; vigilado por sospechas injustas a todas horas y

αἴσθησιν αἰσθανομένῳ τοῦ ἐρωμένου, ὥστε μεθ' ἡδονῆς
ἀραρότως αὐτῷ ὑπηρετεῖν· τῷ δὲ δὴ ἐρωμένῳ ποῖον
παραμύθιον ἢ τίνας ἡδονὰς διδοὺς ποιήσει τὸν ἴσον
χρόνον συνόντα μὴ οὐχὶ ἐπ' ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας—
ὁρῶντι μὲν ὄψιν πρεσβυτέραν καὶ οὐκ ἐν ὥρᾳ, ἑπομέν-
ων δὲ τῶν ἄλλων ταύτῃ, ἃ καὶ λόγῳ ἐστὶν ἀκούειν οὐκ
e ἐπιτερπές, μὴ ὅτι δὴ ἔργῳ ἀνάγκης ἀεὶ προσκειμένης
μεταχειρίζεσθαι, φυλακάς τε δὴ καχυποτόπους φυ-
λαττομένῳ διὰ παντὸς καὶ πρὸς ἅπαντας, ἀκαίρους τε
ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι, ὡς δ' αὔτως
ψόγους νήφοντος μὲν οὐκ ἀνεκτούς, εἰς δὲ μέθην ἰόν-
τος πρὸς τῷ μὴ ἀνεκτῷ ἐπαισχεῖς, παρρησίᾳ κατακο-
ρεῖ καὶ ἀναπεπταμένῃ χρωμένου;

Καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερός τε καὶ ἀηδής, λήξας δὲ τοῦ
ἔρωτος εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος, εἰς ὃν πολλὰ
καὶ μετὰ πολλῶν ὅρκων τε καὶ δεήσεων ὑπισχνούμενος
241 μόγις κατεῖχε τήν γ' ἐν τῷ τότε συνουσίαν ἐπίπονον
οὖσαν φέρειν δι' ἐλπίδα ἀγαθῶν. τότε δὴ δέον ἐκ-
τίνειν, μεταβαλὼν ἄλλον ἄρχοντα ἐν αὑτῷ καὶ
προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ
μανίας, ἄλλος γεγονὼς λέληθεν τὰ παιδικά. καὶ ὁ μὲν
αὐτὸν χάριν ἀπαιτεῖ τῶν τότε, ὑπομιμνῄσκων τὰ
πραχθέντα καὶ λεχθέντα, ὡς τῷ αὐτῷ διαλεγόμενος· ὁ
δὲ ὑπ' αἰσχύνης οὔτε εἰπεῖν τολμᾷ ὅτι ἄλλος γέγονεν,
οὔθ' ὅπως τὰ τῆς προτέρας ἀνοήτου ἀρχῆς ὁρκωμόσιά
b τε καὶ ὑποσχέσεις ἐμπεδώσῃ ἔχει, νοῦν ἤδη ἐσχηκὼς
καὶ σεσωφρονηκώς, ἵνα μὴ πράτττων ταὐτὰ τῷ
πρόσθεν ὅμοιός τε ἐκείνῳ καὶ ὁ αὐτὸς πάλιν γένηται.
φυγὰς δὴ γίγνεται ἐκ τούτων, καὶ ἀπεστερηκὼς ὑπ'
ἀνάγκης ὁ πρὶν ἐραστής, ὀστράκου μεταπεσόντος,
ἵεται φυγῇ μεταβαλών· ὁ δὲ ἀναγκάζεται διώκειν
ἀγανακτῶν καὶ ἐπιθεάζων, ἠγνοηκὼς τὸ ἅπαν ἐξ ἀρχῆς,
ὅτι οὐκ ἄρα ἔδει ποτὲ ἐρῶντι καὶ ὑπ' ἀνάγκης ἀνοήτῳ
c χαρίζεσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μὴ ἐρῶντι καὶ νοῦν
ἔχοντι· εἰ δὲ μή, ἀναγκαῖον εἴη ἐνδοῦναι αὑτὸν

frente a todos; oyendo elogios fuera de lugar y excesi-
vos, y también reproches que ya resultan insoportables
si el amante está sobrio, pero además de insoportables son
ultrajantes si se emborracha y habla con demasiada li-
bertad y sin pudor?

Y si mientras está enamorado es perjudicial y desa-
gradable, terminado el amor es en adelante desleal, pues
prometía para entonces mucho y con muchos juramen-
241 tos y ruegos, y así apenas mantenía con la esperanza de
esos bienes una relación que ya entonces era (para el
otro) penosa de sobrellevar. Pero cuando hay que cum-
plirlos, ha cambiado dentro de sí al gobernante y jefe
–el buen sentido y la sensatez en lugar del amor y la lo-
cura– y se ha convertido en otro sin que el amado se dé
cuenta. Y éste le reclama por los favores de entonces,
recordándole lo hecho y lo dicho, como si hablara al
mismo hombre; y él por vergüenza no se atreve a decir
que se ha convertido en otro ni tampoco, ya contenido y
juicioso, puede confirmar los juramentos y promesas
b del anterior gobierno *(arkhé)* insensato, temiendo que,
si repite la misma conducta, vuelva a ser semejante al
que fue y el mismo hombre de antes. Así es como el que
era amante, obligado al incumplimiento, se convierte en
fugitivo y, al cambiar el juego, da la media vuelta y
huye. Y el otro se ve obligado a perseguirlo, irritado e
imprecando a los dioses, por no haber entendido para
nada, desde el comienzo, que no tenía que ceder nunca a
c un enamorado, necesariamente sin juicio, sino, muy al
contrario, al no enamorado y (por ello) en su sano juicio.
Pues si no, habría por fuerza de entregarse a un hombre
desleal, difícil, celoso, desagradable, perjudicial para la
hacienda, perjudicial para el estado del cuerpo, y mu-
cho más perjudicial para el cultivo del alma, que es y
será siempre lo más estimable para dioses y hombres.
Esto es lo que tienes que tener en cuenta, muchacho, y
saber que la amistad del enamorado no nace de su be-
nevolencia sino, como con la comida, para hartarse:
d como los lobos aman al cordero, así los amantes aman
al muchacho.»

ἀπίστῳ, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται. ταῦτά τε οὖν χρή, ὦ παῖ, συννοεῖν, καὶ εἰδέναι τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον, χάριν πλησμονῆς,
d ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.

Τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε. οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἐχέτω ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Καίτοι ᾤμην σε μεσοῦν αὐτόν, καὶ ἐρεῖν τὰ ἴσα περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος, ὡς δεῖ ἐκείνῳ χαρίζεσθαι μᾶλλον, λέγων ὅσα αὖ ἔχει ἀγαθά· νῦν δὲ δή, ὦ Σώκρατες, τί ἀποπαύῃ;

e ΣΩ. Οὐκ ᾔσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι
ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων; ἐὰν δ' ἐπαινεῖν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἴει ποιήσειν; ἆρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προὔβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάσω; λέγω οὖν ἑνὶ λόγῳ ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τἀναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστιν. καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου; περὶ γὰρ ἀμφοῖν ἱκανῶς εἴρηται. καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅτι πάσχειν προσήκει αὐτῷ, τοῦτο πείσεται· κἀγὼ
242 τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβὰς ἀπέρχομαι πρὶν ὑπὸ σοῦ τι μεῖζον ἀναγκασθῆναι.

ΦΑΙ. Μήπω γε, ὦ Σώκρατες, πρὶν ἂν τὸ καῦμα παρέλθῃ. ἢ οὐχ ὁρᾷς ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἵσταται ἡ δὴ καλουμένη σταθερά; ἀλλὰ περιμείναντες καὶ ἅμα περὶ τῶν εἰρημένων διαλεχθέντες, τάχα ἐπειδὰν ἀποψυχῇ ἴμεν.

ΣΩ. Θεῖός γ' εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ ἀτεχνῶς θαυμάσιος. οἶμαι γὰρ ἐγὼ τῶν ἐπὶ τοῦ σοῦ βίου γεγονότων λόγων μηδένα πλείους ἢ σὲ πε-

¿Qué te decía, Fedro? No me vas a escuchar ni una palabra más; aquí se te termina el discurso.

Fedro.- En realidad, yo creía que estabas en la mitad y que dirías otro tanto sobre el no enamorado, como que hay que favorecerlo más que al otro, enumerando todo lo que tiene de bueno. ¿Y ahora, Sócrates, qué te detiene?

e Sócr.- ¿No te diste cuenta, bienaventurado, de que ya
estoy declamando versos épicos y no sólo ditirambos, y eso en plena crítica? Si comienzo a elogiar al otro, ¿qué crees que haría? ¿Entiendes que las ninfas, a las que tú me arrojaste deliberadamente, iban sin duda a poseerme? Digo, pues, en una palabra, que lo contrario de todo aquello con que hemos denigrado a uno, es lo que tiene de bueno el otro. ¿Para qué un discurso más largo? Ya se ha hablado sobre ambos lo suficiente. Que el cuento corra la suerte que se merezca. Y yo cruzo el río y me
242 voy, antes de que me obligues a algo peor.

Fedro.- No todavía, Sócrates, no antes de que pase el calor. ¿No ves que ya va a ser el mediodía, lo que se dice pleno mediodía? Esperemos mientras conversamos sobre lo que hemos dicho y, en cuanto refresque, nos iremos.

Sócr.- Eres divino con los discursos, Fedro, y sencillamente admirable. Creo yo que, de los discursos pro-
b nunciados durante el tiempo de tu vida, nadie ha hecho que se pronunciaran tantos como tú, sea que tú mismo los dijeras o que obligaras de alguna forma a otros a pronunciarlos. Exceptúo a Simmias de Tebas; pero a los otros los vences de lejos. Y parece que ahora nuevamente te has hecho responsable de que yo tenga que pronunciar cierto discurso.

Fedro.- Bueno, no me estás declarando la guerra, precisamente. Pero, ¿cómo, y qué discurso?

Sócr.- Cuando estaba a punto, amigo, de cruzar el río, se presentó la señal demónica que se me manifiesta habi-
c tualmente –y me retiene en lo que estoy cada vez a punto de hacer–, y me pareció oír como una voz que venía de allí y que no me permitía partir sin purificarme, como si hubiera cometido una falta contra lo divino. En efecto, soy adivino, no de los buenos, sino como los que apenas saben

b ποιηκέναι γεγενῆσθαι ἤτοι αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους ἑνί γέ τῳ τρόπῳ προσαναγκάζοντα –Σιμμίαν Θηβαῖον ἐξαιρῶ λόγου· τῶν δὲ ἄλλων πάμπολυ κρατεῖς –καὶ νῦν αὖ δοκεῖς αἴτιός μοι γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι.

ΦΑΙ. Οὐ πόλεμόν γε ἀγγέλλεις. ἀλλὰ πῶς δὴ καὶ τίνι τούτῳ;

ΣΩ. Ἡνίκ' ἔμελλον, ὠγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι
c ἐγένετο –ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν– καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς δή τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός· σαφῶς οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἁμάρτημα. ὡς δή τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή· ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον, καί πως ἐδυσωπούμην κατ' Ἴβυκον, μή τι παρὰ θεοῖς
d ἀμβλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω·
νῦν δ' ᾔσθημαι τὸ ἁμάρτημα.

ΦΑΙ. Λέγεις δὲ δὴ τί;

ΣΩ. Δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν.

ΦΑΙ. Πῶς δή;

ΣΩ. Εὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ· οὗ τίς ἂν εἴη δεινότερος;

ΦΑΙ. Οὐδείς, εἴ γε σὺ ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τί οὖν; τὸν Ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόντινα ἡγῇ;

ΦΑΙ. Λέγεταί γε δή.

ΣΩ. Οὔ τι ὑπό γε Λυσίου, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ σοῦ λόγου,
e ὃς διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη. εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη, τὼ δὲ λόγω τὼ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιούτου ὄντος· ταύτῃ τε

leer y escribir, sólo lo suficiente como para bastarme a mí mismo. Y por eso ahora se me ha hecho claro cuál es la falta; el alma, compañero, es también capaz de adivinar. Ya antes, mientras pronunciaba el discurso, algo me había turbado y me había llenado de confusión, pues, como dice Íbico, me inquietaba que, «cometiendo una falta contra los
d dioses, recibiera a cambio honores de los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de la falta.

Fedro.- ¿De qué hablas?

Sócr.- Terrible, Fedro, terrible es el discurso que trajiste contigo y (también) el que me obligaste a mí a pronunciar.

Fedro.- ¿Cómo?

Sócr.- Necio, y hasta algo impío. ¿Podría haber otro más terrible?

Fedro.- Ninguno, si es cierto lo que dices.

Sócr.- ¿Y bien? ¿No crees que Eros es hijo de Afrodita, y un dios?

Fedro.- Así se dice, sí.

Sócr.- Pero no Lisias, ni tu discurso, ese que fue pronunciado por mi boca, hechizada por ti. Si Eros es, como lo es, un dios o algo divino, no podría ser algo malo, pero los dos discursos de hace un momento hablaron de él como si lo fuera y, con ello, han faltado contra Eros. Ade-
243 más, son de una tontería exquisita: no dicen nada sano ni verdadero, pero se dan aires, como si valieran algo, si consiguen engañar a algunos hombrecillos y hacerse estimar por ellos. Por eso, amigo, tengo necesidad de purificarme. Existe una antigua purificación para los que cometen faltas al narrar historias sobre los dioses, que Homero no advirtió, pero sí Estesícoro. Pues, al ser privado de la vista por haber difamado a Helena, y a diferencia de Homero, como hombre próximo a las musas, sí comprendió la causa, e inmediatamente compuso:

No es éste un discurso verídico,
ni subiste a las naves de buenos puentes,
b ni llegaste a la ciudadela de Troya,

οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα, ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ
243 ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὡς τὶ ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς. ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη· ἔστιν δὲ τοις ἁμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ᾔσθετο, Στησίχορος δέ. τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, αλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν, καὶ ποιεῖ εὐθὺς–

Οὐκ ἔστ ἔτυμος λόγος οὗτος,
οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις,
b οὐδ' ἵκεο Πέργαμα Τροίας·

καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινῳδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν. ἐγὼ οὖν σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι κατ' αὐτό γε τοῦτο· πρὶν γάρ τι παθεῖν διὰ τὴν τοῦ Ἔρωτος κακηγορίαν πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν, γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος.

ΦΑΙ. Τουτωνί, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔστιν ἅττ' ἂν ἐμοὶ εἶπες ἡδίω.

c ΣΩ. Καὶ γάρ, ὠγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς εἴρησθον τὼ λόγω, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς. εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾷος τὸ ἦθος, ἑτέρου δὲ τοιούτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθείς, λεγόντων ὡς διὰ σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναιροῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, πῶς οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἑωρακότων, πολλοῦ δ' ἂν
d δεῖν ἡμῖν ὁμολογεῖν ἃ ψέγομεν τὸν Ἔρωτα;

ΦΑΙ. Ἴσως νὴ Δί', ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτόν γε τοίνυν ἔγωγε αἰσχυνόμενος, καὶ αὐτον τὸν Ἔρωτα δεδιώς, ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι· συμβουλεύω δὲ καὶ

y cuando terminó de componer la llamada palinodia, recobró la vista en el acto. Yo voy a ser más sabio que ellos, por lo menos en esto; pues, antes de padecer algo por haber difamado a Eros, trataré de ofrecerle la palinodia debida, con la cabeza descubierta y no como hace un momento, tapado por vergüenza.

Fedro.- No habrías podido decirme nada más agradable, Sócrates.

c Sócr.- Seguramente, mi buen Fedro, te das cuenta con qué desvergüenza han hablado los dos discursos, éste y el que leímos del volumen. Si por casualidad nos hubiera escuchado algún hombre de carácter noble y dulce, que ama o que haya amado alguna vez a otro semejante a él, cuando decíamos que los amantes se cargan de grandes odios por pequeñeces, y que son celosos y dañinos para sus amados, ¿no te parece que creería estar escuchando a gente criada entre marineros y que nunca ha visto un amor propio de hombres libres? ¿Y no estaría muy lejos de
d aceptarnos nuestros vituperios del amor?

Fedro.- Por Zeus, Sócrates, es probable.

Sócr.- Pues bien, por vergüenza ante este hombre, y temeroso del mismo Amor, deseo lavar con un discurso potable el gusto salobre de lo que oímos. Y le aconsejo también a Lisias que se apure a escribir que, correspondiéndole, hay que ceder al enamorado más bien que al que no ama.

Fedro.- Puedes estar seguro de que así será; si tú pro-
e nuncias el elogio del amante, tendré absolutamente que obligar a Lisias a escribir por su parte un discurso sobre el mismo tema.

Sócr.- Lo creo, mientras sigas siendo el que eres.

Fedro.- Pronúncialo con confianza, entonces.

Sócr.- ¿Dónde se me fue el chico al que estaba hablando? Que oiga esto también, y que no se adelante a ceder al no enamorado sin haberlo escuchado.

Fedro.- Está a tu lado, siempre muy cerca, cuando tú quieras.

Sócr.- Pues bien, hermoso muchacho, ten en cuenta
244 que el discurso anterior era de Fedro, hijo de Pitocles,

Λυσίᾳ ὅτι τάχιστα γράψαι ὡς χρὴ ἐραστῇ μᾶλλον ἢ
μὴ ἐρῶντι ἐκ τῶν ὁμοίων χαρίζεσθαι.
ΦΑΙ. Ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι ἕξει τοῦθ' οὕτω· σοῦ γὰρ
e εἰπόντος τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον, πᾶσα ἀνάγκη
Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ περὶ τοῦ
αὐτοῦ λόγον.
ΣΩ. Τοῦτο μὲν πιστεύω, ἕωσπερ ἂν ᾖς ὃς εἶ.
ΦΑΙ. Λέγε τοίνυν θαρρῶν.
ΣΩ. Ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; ἵνα καὶ
τοῦτο ἀκούσῃ, καὶ μὴ ἀνήκοος ὢν φθάσῃ χαρισά-
μενος τῷ μὴ ἐρῶντι.
ΦΑΙ. Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν,
ὅταν σὺ βούλῃ.

ΣΩ. Οὑτωσὶ τοίνυν, ὦ παῖ καλέ, ἐννόησον, ὡς ὁ
244 μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους,
Μυρρινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχό-
ρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου. λεκτέος δὲ ὧδε, ὅτι Οὐκ
ἔστ' ἔτυμος λόγος ὃς ἂν παρόντος ἐραστοῦ τῷ μὴ
ἐρῶντι μᾶλλον φῇ δεῖν χαρίζεσθαι, διότι δὴ ὁ μὲν
μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. εἰ μὲν γὰρ ἦν ἁπλοῦν τὸ
μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέ-
γιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ
μέντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς
b προφῆτις αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολ-
λὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠρ-
γάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ
λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώ-
μενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ
μέλλον ὤρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέ-
γοντες. τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν
παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν
ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ
c τέχνῃ, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμ-
πλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος,

del demos de Mirrinunte, y el que voy a pronunciar ahora, de Estesícoro, hijo de Eufemo, natural de Himera. Y debe ser dicho de este modo:

«"No es un discurso verídico" el que afirma que, aun
si hay un enamorado, hay que ceder más bien al que no lo
está, justamente porque uno de ellos está loco y el otro en
su sano juicio. Si la locura fuera sin más un mal, estaría
dicho con razón; pero el caso es que los mayores bienes
nos vienen por la locura, si es concedida por don divino.
b La profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona han
realizado en estado de locura numerosos servicios exce-
lentes a la Hélade, en lo privado y en lo público, y estan-
do cuerdas, pocos o ninguno. Y si mencionáramos a la Si-
bila y a todos los que mediante la adivinación inspirada
por los dioses predijeron a muchos muchas cosas y así los
encaminaron correctamente hacia lo porvenir, nos alarga-
ríamos hablando de lo que es manifiesto a cualquiera.
Pero lo que sí es digno de presentarse como testimonio, es
que también los antiguos que establecieron los nombres no
consideraron la locura *(manía)* ni una vergüenza ni una
c afrenta, pues de otro modo no habrían enlazado este nom-
bre a la más hermosa de las artes, la que discierne el futu-
ro, llamándola "mánica". Antes bien, consideraron que,
cuando se produce por dispensación divina, es algo bello,
y dispusieron que se llamara así; pero los hombres actua-
les, con poco gusto, han introducido la t y la llaman "mán-
tica". Por el mismo motivo, a la averiguación del futuro
hecha por quienes están en su juicio mediante las aves y
los demás signos la llamaron "oionoística", pues, por me-
dios reflexivos, procuran a la opinión *(oíēsis)* humana in-
d teligencia *(noûs = **nóos**)* e información *(**historía**);* y aho-
ra los más recientes la llaman "oiōnoística", con o larga,
para darle más importancia a la palabra. Así, los antiguos
testimonian que la mántica es más perfecta y más estima-
da que la oionoística, en el nombre como en las obras, tan-
to como es más bella la locura que proviene del dios que
la sensatez que se origina entre los hombres. Además,
aquellas grandísimas enfermedades y sufrimientos que en

ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο,
οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαν-
τικὴν ἐκάλεσαν. ἐπεὶ καὶ τήν γε τῶν ἐμφρόνων, ζή-
τησιν τοῦ μέλλοντος διά τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ
τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀν-
θρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοϊστικὴν
d ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνιστικὴν τῷ ω σεμνύνοντες οἱ
νέοι καλοῦσιν· ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντι-
μότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνό-
ματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ
παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀν-
θρώπων γιγνομένης. ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων
τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν
τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύ-
σασα οἷς ἔδει, ἀπαλλαγὴν ηὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς
e θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ
τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα
πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ
ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων
245 κακῶν εὑρομένη. τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε
καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν,
ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ
τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσ-
μοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὃς δ' ἂν ἄνευ
μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται,
πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος,
ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινο-
μένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

b Τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγ-
νομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτο γε
αὐτὸ μὴ φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβείτω
δεδιττόμενος ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα
δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον· ἀλλὰ τόδε πρὸς ἐκείνῳ δείξας
φερέσθω τὰ νικητήρια, ὡς οὐκ ἐπ' ὠφελίᾳ ὁ ἔρως τῷ
ἐρῶντι καὶ τῷ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται. ἡμῖν δὲ

algunas familias vienen de antiguas iras (divinas), la lo-
cura, al sobrevenir y servir de intérprete a quienes era ne-
e cesario, encontró modo de escapar de ellas, refugiándose
en plegarias y cultos a los dioses, de donde obtuvo purifi-
caciones e iniciaciones e hizo libre de mal al que partici-
paba de ella, en el presente y en lo venidero, y encontró
para el que está correctamente loco y poseído la libera-
245 ción de los males presentes. La tercera (forma de) pose-
sión y locura, la que viene de las musas, se apodera de un
alma tierna y virgen, la despierta y la pone en delirio bá-
quico en la lírica y demás formas de poesía, y, celebrando
innumerables hechos de los antiguos, educa a la posteri-
dad. Pero el que llega a las puertas de la poesía sin la lo-
cura de las musas, convencido de que la técnica basta para
hacer de él un poeta, será un poeta imperfecto, y la poe-
sía, del que está en su juicio queda oscurecida por la de
los locos.

b Tantas bellas obras de la locura que viene de los dio-
ses podría enumerarte, y aún más. Así que no nos asuste-
mos de ella, ni permitamos que nos aturda ningún dis-
curso amedrentándonos con que hay que preferir como
amigo al sensato antes que al perturbado. Pero que se lle-
ve el premio de la victoria si demuestra además que el
amor no es enviado por los dioses al amante y al amado
para su beneficio. Nosotros, en cambio, tenemos que de-
c mostrar lo contrario, que esa locura es concedida por los
dioses para (que logren) la dicha más grande. La de-
mostración no va a ser creíble para los inteligentes, pero
será convincente para los sabios. En primer lugar, pues,
hay que conocer la verdad sobre la naturaleza del alma,
tanto divina como humana, viendo sus afecciones y sus
operaciones; y el principio de la demostración es éste.

Toda alma es inmortal. Pues lo que siempre se mueve
es inmortal. Lo que mueve a otro y es movido por otro,
con la cesación del movimiento tiene cesación de vida.
Solamente lo que se mueve a sí mismo, puesto que no se
abandona a sí mismo, no cesa nunca de moverse; antes
bien, es también fuente y principio de movimiento para
d las demás cosas que se mueven. Y un principio es no-en-

ἀποδεικτέον αὖ τοὐναντίον, ὡς ἐπ'εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται· ἡ δὲ δὴ
c ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε.

Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ
d ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ
e πάντα τε οὐρανὸν. πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ
246 ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μέν ἐστι, πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν. ἐοικέ τῳ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ

gendrado; pues todo lo que se origina, se origina necesariamente de un principio, pero éste no se origina de nada: pues si el principio se originara de algo, no se originaría de un principio. Y, ya que es no-engendrado, es necesario que sea también imperecedero; pues si el principio pereciera, ni él mismo se originaría jamás a partir de algo, ni ninguna otra cosa a partir de él, si es que todo tiene que originarse de un principio. Así, entonces, lo que se mueve a sí mismo es principio de movimiento. Y esto no
e puede perecer ni nacer, o todo el cielo y todo lo que se genera, derrumbándose, se detendrían, y jamás tendrían de dónde volver a ser puestos en movimiento. Y habiéndose mostrado que lo que es movido por sí mismo es inmortal, no hay que tener escrúpulos de afirmar que precisamente esto es la entidad y la noción del alma. Pues todo cuerpo al que el movimiento le viene de fuera es inanimado, mientras que aquél al que (le viene) desde dentro, de sí para sí mismo, es animado, pues ésta es la naturaleza del
246 alma. Y si esto es así, esto es, que lo que se mueve a sí mismo no es sino alma, el alma será necesariamente inengendrada e inmortal.

Acerca de su inmortalidad, lo dicho es suficiente. Acerca de su naturaleza *(idéa),* hay que hablar de este modo: decir cómo es requeriría una exposición extensa, de un carácter por completo divino, pero a qué se parece, una humana y más breve. Hablemos, pues, de esta manera. Se parece a cierta fuerza naturalmente compuesta de una yunta alada y su auriga. Los caballos y los aurigas de los dioses
b son todos ellos buenos y de buena raza, pero en los otros hay mezcla. En el nuestro, en primer lugar está el conductor, que lleva las riendas de la yunta, y luego los caballos, uno excelente y de buena raza, y el otro, de raza y (de carácter) opuestos: por ello, en nosotros la tarea de conducir es necesariamente difícil y desagradable.

Ahora bien, tenemos que tratar de explicar cómo es que lo viviente es llamado mortal e inmortal. Todo lo que es alma cuida de todo lo que es inanimado, y circula por la totalidad del mundo, tomando a veces un aspecto, a ve-
c ces otro. Cuando es perfecta y alada, se mueve por las al-

ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων
b μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις. πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν. ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα
c μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες
d θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. ἔστι δέ τις τοιάδε.

Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου
e [ψυχή], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα
247 μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ

turas y habita todo el cielo, mientras que la que ha perdido las alas es arrastrada (hacia abajo) hasta que logra aferrarse a algo sólido y se establece allí, tomando un cuerpo de tierra que, por la potencia del alma, parece moverse a sí mismo. Y se llama "viviente" al conjunto de un alma y un cuerpo ajustado a ella, que recibe la denominación de "mortal". La (denominación) de "inmortal" no se basa en ningún razonamiento que dé cuenta de ella, sino que, sin
d ver ni concebir en forma suficiente (lo que es) un dios, nos representamos un cierto viviente inmortal, que tiene alma y que tiene cuerpo, naturalmente unidos por todo el tiempo. Pero esto, que sea y sea dicho como quiera el dios. Consideremos más bien la causa de la pérdida de las alas, por la cual se caen del alma. Sería más o menos así.

La capacidad natural del ala es llevar lo pesado hacia arriba, levantándolo hacia las alturas donde habita la raza de los dioses, y, de lo corporal, es lo que ha logrado participar en cierto modo en lo divino en mayor medida. Y lo
e divino es bello, sabio, bueno y todo lo que es de este modo. Con esto sobre todo, entonces, se alimenta y crece lo alado del alma, mientras que con lo feo y lo malo y lo contrario a aquello se consume y destruye. Pues bien, el gran jefe *(hēgemōn)* del cielo, Zeus, marcha primero, conduciendo su tronco alado y poniendo orden en todo y cuidando de todo; le sigue el ejército de dioses y divinidades
247 *(dáimones),* distribuido en once divisiones, pues Hestia permanece sola en el hogar de los dioses. De los demás dioses, los que han sido encuadrados en el número de los doce conducen como comandantes cada uno la división que le ha sido asignada. Pues hay muchas evoluciones dentro del cielo, visiones beatíficas, que la raza de los dioses felices traza al hacer cada uno de ellos lo que le es propio, y (los) sigue, cada vez, el que quiere y puede; pues la envidia permanece fuera del coro divino. Pero cuando se dirigen al festín y al banquete, van por regiones escarpa-
b das hacia la cúspide de la bóveda del cielo. Los carros de los dioses andan por ellas cómodamente, pues, al ser equilibrados, son fáciles de conducir; a los otros, en cambio, se les hace difícil marchar, pues el caballo mal dispuesto

τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἁψῖδα
b πορεύονται πρὸς ἄναντες, ᾗ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γάρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων. ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ,
c στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε —τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα— ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν
d τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ
e οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν· καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα,

hace peso, inclinándose hacia la tierra y entorpeciendo al auriga que no lo tiene bien adiestrado. Allí el alma se enfrenta con la fatiga y la lucha extremas. Las llamadas inmortales, cuando llegan a la cumbre, salen al exterior y se
c detienen firmes sobre la espalda del cielo, y, así instaladas, la revolución las transporta, y ellas contemplan las cosas que hay fuera del cielo.

Al lugar supraceleste, ninguno de los poetas de aquí celebró todavía ni celebrará nunca con himnos dignos de él. Pero es algo así –pues hay que atreverse a decir la verdad, sobre todo si hablamos acerca de la Verdad–: la entidad que realmente es *(ousía óntōs oûsa),* sin color y sin figura e intangible, visible sólo para el piloto del alma, el entendimiento *(noûs),* a la cual se refiere el género de la ciencia verdadera, ocupa este lugar. Y como el pensamiento *(diánoia)* de un dios se alimenta de intelecto y ciencia sin mezcla –y también el de toda alma que se preocupa de recibir el (alimento) apropiado–, cuando después de un tiempo llega a ver lo ente, se alegra, y se alimenta y disfruta contemplando las cosas verdaderas, hasta que la revolución circular la lleva nuevamente al mismo lugar. Durante la rotación contempla la Justicia misma, contempla la Templanza, contempla la Ciencia, no aquella ligada
e al devenir, ni la que varía cuando se aplica a cada una de las distintas cosas que nosotros ahora llamamos entes, sino la que es ciencia de lo que es ente verdaderamente real. Y luego de contemplar del mismo modo los otros entes reales, y de nutrirse de ellos con deleite, se introduce de nuevo en el interior del cielo y vuelve a la casa. Al llegar, el auriga pone los caballos frente al pesebre y les da de comer ambrosía y, tras ésta, les da de beber néctar.

248 Y ésta es la vida de los dioses. De las demás almas, la que mejor logra seguir a un dios y asemejársele, logra sacar hacia el exterior la cabeza del auriga y es transportada ella también por la rotación, aunque perturbada por los caballos, y apenas puede percibir los entes. Otra a veces se alza, a veces se sumerge, y la violencia de los caballos le permite ver algunas cosas y otras no. Siguen las demás, todas ellas deseosas de alcanzar la altura, pero no lo lo-

δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.

248 Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφοράν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδυ, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὔ. αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἕπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑποβρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι,
b ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ ἅμιλλα καὶ ἱδρὼς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακίᾳ ἡνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται· πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται. οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ
c λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται. θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε. ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ συνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος
d ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην

gran, se hunden y son arrastradas juntas por la revolución,
b pisoteándose y empujándose al tratar de adelantarse una a otra. Se produce entonces una confusión, una lucha, un sudor extremados, y allí, por impericia de los aurigas, muchas quedan lisiadas, a muchas se les quiebran gran cantidad de plumas, y todas, tras soportar mucha fatiga, se van sin iniciarse en la contemplación del ente y, luego de retirarse, tienen como alimento a la opinión. Y el motivo del gran esfuerzo por ver dónde está la Llanura de la Verdad, es que el pasto apropiado para lo mejor del alma vie-
c ne de la pradera que hay allí, y la naturaleza del ala, con la que el alma se aligera, se alimenta con esto. Y éste es el decreto de Adrastea: Toda alma que, acompañando a un dios en su cortejo, haya percibido algo de las cosas verdaderas, quede libre de daño hasta la próxima revolución, y si puede hacerlo siempre, permanezca siempre indemne. Cuando, imposibilitada de seguir, no logre verlas y por algún infortunio se vuelva pesada, llenándose de olvido y de incapacidad, y al volverse pesada pierda las alas y cai-
d ga sobre la tierra, entonces es ley que esta alma no sea implantada en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que aquella que más haya visto lo será en la simiente de un varón que llegará a ser amante del saber o amante de la belleza o seguidor de las musas o de Eros; la que venga en segundo término, en la de un rey respetuoso de las leyes o guerrero y dotado para el mando; la tercera, en la de un hombre dedicado a los asuntos de la Ciudad, o a administrar su casa o a los negocios; la cuarta, en la de un atleta amante de las fatigas o la de alguien que se dedicará al cuidado del cuerpo; la quinta tendrá
e una vida dedicada a la mántica o a algún rito de iniciación; a la sexta le convendrá la de un poeta o algún otro de los que se dedican a la imitación; a la séptima, la de un artesano o campesino; a la octava, la de un sofista o un buscador del favor del pueblo; a la novena, la de un tirano. Entre todos éstos, el que se condujo con justicia recibe una suerte mejor, y el que injustamente, una peor. Porque cada alma no vuelve al mismo punto de donde partió
249 antes de diez mil años, pues no le crecen alas antes de este

εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ,
τετάρτην εἰς φιλοπόνου ‹ἢ› γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώ-
ματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον
e ἤ τινα τελεστικὸν ἕξουσαν· ἕκτῃ ποιητικὸς ἢ τῶν
περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἁρμόσει, ἑβδόμῃ δημιουργικὸς
ἢ γεωργικός, ὀγδόῃ σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός,
ἐνάτῃ τυραννικός. ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν
δικαίως διαγάγῃ ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς
δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει
ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων— οὐ γὰρ
249 πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου— πλὴν ἡ τοῦ φιλο-
σοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ
φιλοσοφίας, αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν
ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερω-
θεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται. αἱ δὲ ἄλλαι,
ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν, κρίσεως ἔτυχον,
κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια
ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοὐρανοῦ τινα
τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως
b οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου. τῷ δὲ χιλιοστῷ
ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν
τοῦ δευτέρου βίου αἱροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἑκάστη· ἔνθα
καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ
ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον.
οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε
ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος
c λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ
συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ
ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα
ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.
διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διά-
νοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύ-
ναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ
τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος,
τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως

tiempo, salvo la del que ha vivido lealmente una vida filosófica o ha amado filosóficamente a un joven. Estas almas, cuando han cumplido tres periodos de mil años, y si eligieron tres veces consecutivas esta vida, recuperan sus alas y al tresmilésimo año se alejan. Las demás, cuando han completado la primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, unas van a lugares de castigo subterráneos y allí satisfacen su pena, y otras, elevadas por Díke hacia algún lugar del cielo, llevan una vida de acuerdo al
b valor de la que vivieron en forma humana. Después de un milenio, unas y otras llegan al sorteo y a la elección de la segunda vida y cada una elige la que quiere. Entonces, un alma humana puede pasar a una vida animal, y de animal puede volver a hombre quien alguna vez fue un hombre. Pero el alma que nunca vio la verdad jamás llega a tomar esta figura (humana). Pues es necesario que el hombre comprenda lo expresado conceptualmente *(kat' eîdos le-*
c *gómenon),* lo cual va desde la multiplicidad de las percepciones sensibles hacia una unidad, que (el hombre) capta en su conjunto con un acto de razonamiento; y esto es una reminiscencia de aquellas cosas que alguna vez vio nuestra alma, cuando iba acompañando a un dios, menospreciaba las cosas que ahora decimos que "son", y levantaba la cabeza hacia lo que realmente es *(tò òn óntōs).* Por ello es justo que sólo adquiera alas la mente *(diánoia)* del filósofo: pues siempre está con el recuerdo, en la medida de su capacidad, junto a aquellas cosas cuya cercanía hace que el que es dios sea divino. Y el varón que usa correctamente de tales recordatorios, iniciándose continuamente en ritos de iniciación perfectos, se convierte en el úni-
d co realmente perfecto. Y como se aparta de los objetos de cuidado humanos y se vuelve hacia lo divino, la mayoría lo reprende, como si tuviera la mente alterada, pero la mayoría no advierte que está divinamente poseído *(enthousiázōn).*

Y bien, a esto viene a parar todo el discurso acerca de la cuarta (clase de) locura: a la de aquél a quien, al ver la belleza de aquí y recordar la verdadera, le salen alas y, con sus nuevas alas, quiere irse volando, pero no lo logra, y

μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων
d σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος,
νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐν-
θουσιάζων δὲ λέληθεν τούς πολλούς.

Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς
τετάρτης μανίας—ἣν ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος,
τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνῃσκόμενος, πτερῶταί τε καὶ
ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυ-
νατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ
ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος—ὡς ἄρα
e αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ
ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς
γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν
τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. καθάπερ γὰρ εἴρηται,
πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ
οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον· ἀναμιμνῄσκεσθαι δὲ
250 ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ, οὔτε ὅσαι βραχέως
εἶδον τότε τἀκεῖ, οὔθ' αἳ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχη-
σαν, ὥστε ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμε-
ναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν. ὀλίγαι δὴ
λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν· αὗται
δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται
καὶ οὐκέτ' ‹ἐν› αὑτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος
ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. δικαιοσύνης
b μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ
ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ
δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς
εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος·
κάλλος δέ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι
χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν
Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ
ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριω-
c τάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοί ὄντες καὶ
ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμας ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν,
ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσ-

mira hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de
e abajo, y da motivos para que lo tengan por loco. Éste es el
más excelente y de más excelente origen de todos los en-
tusiasmos, tanto para quien lo posee como para quien lo
comparte, y el enamorado de los bellos (muchachos) es
llamado amante por participar de esta locura. Porque,
como se ha dicho, toda alma humana, por (su propia) na-
turaleza, ha contemplado los entes, o no habría llegado a
250 este (ser) viviente (humano); pero no es fácil para todas
acordarse de aquellas cosas a partir de éstas: ni para las que
entonces vieron sólo fugazmente las cosas de allí, ni para
las que, al caer aquí, sufrieron la desgracia de ser desvia-
das hacia la injusticia por ciertas compañías, y olvidaron
por ello las cosas sagradas que entonces vieran. Quedan,
pues, pocas que tengan capacidad suficiente para recordar.
Éstas, cuando ven alguna semejanza con las cosas de allí,
quedan fuera de sí y ya no son dueñas de sí mismas, pero
b no comprenden qué es lo que les sucede, por falta de una
percepción suficientemente clara. Pues en las semejanzas
de aquí de la Justicia y la Templanza y de todas las demás
cosas valiosas para las almas no hay ningún resplandor, y
sólo con dificultad unos pocos, mediante instrumentos im-
precisos y recurriendo a sus imágenes, contemplan los ras-
gos genéricos de lo representado (en ellas). La belleza, en
cambio, resplandecía ante la vista cuando, con un coro fe-
liz, contemplábamos el espectáculo de una visión biena-
venturada, mientras seguíamos tras Zeus nosotros, otros
tras algún otro de los dioses, y éramos iniciados en aque-
c lla iniciación que es lícito llamar la más bienaventurada, y
que celebrábamos estando íntegros y no afectados por los
males que nos esperaban en un tiempo posterior; visiones
íntegras y simples y calmas y felices que contemplábamos,
como neófitos y como iniciados perfectos, en un resplan-
dor puro, puros y sin la marca *(asémantoi)* de esto que aho-
ra nos rodea y que llamamos cuerpo, al que estamos en-
cadenados como la ostra (a su concha).

Vaya esto en homenaje al recuerdo que, con el deseo
de lo de entonces, hizo que ahora nos extendiéramos.
d Como decíamos, la belleza brillaba entre aquellas (visio-

ματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

Ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται· περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ'
d ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται—δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν—καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον. ὁ μὲν οὖν μὴ
e νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδοικεν
251 οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων· ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσοπῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ
b θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾤδησέ τε καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς

nes) y, llegados (aquí), la aprehendemos con el más claro de nuestros sentidos, brillando clarísima. La vista, en efecto, es la más aguda de las percepciones que nos llegan por medio del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría *(phrónēsis)* –pues (nos) daría amores terribles, si ofreciera a la vista alguna imagen suya tan clara– ni las demás (visiones) dignas de amor. Sólo a la belleza le tocó esta suer-
e te, ser lo más deslumbrante y lo que más amor suscita. Ahora bien, el que no es un iniciado reciente, o está corrompido, no se traslada rápidamente desde aquí hacia allí, junto a la belleza misma, cuando contempla lo que aquí recibe ese nombre, y así, al mirarlo, no siente veneración; más bien, entregándose al placer, trata de montar a la manera de un cuadrúpedo y echar su semilla y, familiarizado
251 con el exceso, no teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra la naturaleza. El recién iniciado, en cambio, el que ha contemplado largamente aquellas cosas de entonces, cuando ve un rostro de aspecto divino que imita bien a la belleza, o algún cuerpo de aspecto (también hermoso), primero se eriza con escalofríos y le sobreviene algo de los temores de entonces; luego, al contemplarlo, lo venera como a un dios, y si no temiera que se lo considerara completamente loco, haría sacrificios a su querido como a la imagen *(agálmati)* de un dios. Y mientras lo mira, se apodera de él la alteración que sigue al escalofrío,
b con sudor y fiebre desacostumbrados; pues se calienta al recibir a través de los ojos la emanación de la belleza con la que se reanima la vitalidad del plumaje; al calentarse, se derrite lo que rodea a los brotes y que antes, obturando (la salida) por el endurecimiento, impedía que germinaran. Y al afluir el alimento, el tallo de la pluma se hincha y toma impulso para crecer desde la raíz, por debajo de toda la superficie del alma; pues toda ella estaba antes cubierta de
c plumas. Y con esto está toda en ebullición y palpitante; y esa sensación de los (niños) que echan los dientes cuando están despuntando, ese prurito e irritación de las encías, es lo que siente el alma del que comienza a echar las plumas, y hierve y está irritada y siente comezón al crecerle las alas. Pues cuando dirige la mirada hacia la belleza del mu-

εἶδος· πᾶσα γαρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή. ζεῖ οὖν ἐν
c τούτῳ ὅλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδοντο-
φυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι
φύωσιν, κνῆσίς τε καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὖλα,
ταὐτὸν δὴ πέπονθεν ἡ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου
ψυχή· ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα
τὰ πτερά. ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παι-
δὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντ —ἃ δὴ
διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται—δεχομένη [τὸν ἵμερον]
d ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης καὶ
γέγηθεν· ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ αὐχμήσῃ, τὰ τῶν
διεξόδων στόματα ᾗ τὸ πτερόν ὁρμᾷ, συναυαινόμενα
μύσαντα ἀποκλῄει τὴν βλάστην τοῦ πτεροῦ, ἡ δ᾽ ἐν-
τὸς μετὰ τοῦ ἱμέρου ἀποκεκλῃμένη, πηδῶσα οἷον τὰ
σφύζοντα, τῇ διεξόδῳ ἐγχρίει ἑκάστη τῇ καθ᾽ αὑτήν,
ὥστε πᾶσα κεκτουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ὀδυ-
νᾶται, μνήμην δ᾽ αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν. ἐκ
δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπίᾳ
τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ, καὶ ἐμμανὴς οὖσα
e οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ᾽ ἡμέραν οὗ
ἂν ᾖ μένειν, θεῖ δὲ λοθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι
τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος· ἰδοῦσα δὲ καὶ ἐποχε-
τευσαμένη ἵμερον ἔλυσε μὲν τὰ τότε συμπεφραγμέ-
να, ἀναπνοὴν δὲ λαβοῦσα κέντρων τε καὶ ὠδίνων
ἔληξεν, ἡδονὴν δ᾽ αὖ ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ
252 παρόντι καρποῦται. ὅθεν δὴ ἑκοῦσα εἶναι οὐκ
ἀπολείπεται, οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος
ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἑταί-
ρων πάντων λέλησται, καὶ οὐσίας δι᾽ ἀμέλειαν
ἀπολλυμένης παρ᾽ οὐδὲν τίθεται, νομίμων δὲ καὶ
εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων
καταφρονήσασα δουλεύειν ἑτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι
ὅπου ἂν ἐᾷ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου· πρὸς γὰρ τῷ
b σέβεσθαι τὸν τὸ κὰλλος ἔχοντα ἰατρὸν ηὕρηκε μόνον
τῶν μεγίστων πόνων. τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὦ παῖ καλέ,

chacho, recibe desde allí un flujo de partículas que vienen
hacia ella –y por esto justamente son llamadas "corriente
del deseo" *(hímeros)*–, se reanima y calienta, se alivia del
d dolor y se alegra. Pero cuando se separa (de él) y se seca,
se secan también los orificios de los canales por donde
brotan las plumas, se cierran e impiden el paso al retoño de
la pluma, que queda encerrado junto con el deseo, saltan-
do como un pulso agitado, y cada uno pica en su propio
orificio; y así el alma, aguijoneada por todas partes, se irri-
ta como picada del tábano y siente dolor; en cambio, al
acordarse nuevamente del hermoso, se alegra. La mezcla
de ambos (sentimientos) y la extrañeza de lo que experi-
menta la tiene inquieta, y en su perplejidad se pone rabio-
e sa y, enloquecida, ni puede dormir de noche ni quedarse
quieta de día; urgida por el deseo, corre hacia donde cree
que verá al poseedor de la belleza, y, cuando lo ha visto y
ha canalizado (hacia ella) el (flujo del) deseo, libera los
(orificios) que estaban comprimidos, retoma el aliento, de-
252 saparecen las picaduras y los dolores y, en cambio, cose-
cha por el momento este placer como lo más dulce. Y no
abandona esto de buen grado, y nadie le parece más esti-
mable que el hermoso: madres, hermanos, compañeros, to-
dos son olvidados; ni le importa nada la hacienda perdida
por incuria; los usos y las buenas formas de los que antes
se vanagloriaba, los desprecia todos, y está dispuesta a
comportarse como esclavo y acostarse donde se le permi-
ta, (con tal de que sea) lo más cerca posible del deseado.
Pues, además de la veneración (que siente), ha encontrado
b que el poseedor de la belleza es el único médico de sus
más grandes fatigas. Y a esta pasión, hermoso muchacho
al que se dirige mi discurso, los hombres le han dado el
nombre de Eros, pero cuando escuches cómo la llaman los
dioses, seguramente te reirás, pues eres joven. Algunos ho-
méridas recitan, creo, dos versos a Eros, de los que tienen
en reserva, y el segundo de ellos es muy incorrecto y no
del todo bien medido. Cantan, pues, así:

Los mortales llaman a Eros volador,
los inmortales Pt-éros [alado], porque fuerza a criar alas.

πρὸς ὃν δή μοι ὁ λογος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσῃ. λέγουσι δὲ οἶμαί τινες Ὁμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων ἐπῶν δύο ἔπη εἰς τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον· ὑμνοῦσι δὲ ὧδε—

τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, δία πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

c τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή· ὅμως δὲ ἥ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν.

Τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ ληφθεὶς ἐμβριθέστερον δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερωνύμου ἄχθος· ὅσοι δὲ Ἀρεώς τε θεραπευταὶ καὶ μετ' ἐκείνου περιεπόλουν, ὅταν ὑπ' Ἔρωτος ἁλῶσι καὶ τι οἰηθῶσιν ἀδικεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, φονικοὶ καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν
d αὑτούς τε καὶ τὰ παιδικά. καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ, ἕως ἂν ᾖ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῇδε πρώτην γένεσιν βιοτεύῃ, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρός τε τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται. τόν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσ-
e μεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὑτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι

c Se les puede creer o no. De cualquier forma, la pasión de los enamorados y la causa (de ella), viene a ser lo que dijimos.

Y bien, si el que es asido (por Eros) fue del cortejo de Zeus, puede llevar con más firmeza el fardo del (dios) que toma su nombre de las alas; pero a los que fueron servidores de Ares y lo acompañaron en la revolución, cuando caen en poder de Eros y creen que el amado ha cometido alguna falta contra ellos, les vienen impulsos de matar y están dispuestos a inmolarse a sí mismos y al muchacho.
d Y así, cada uno se conduce de acuerdo al dios del que era coreuta, honrándolo e imitándolo en lo posible, mientras no se corrompe y vive aquí (su) primera generación, y a los amados y a los demás los trata y se comporta con ellos de esa manera. Y así, cada uno elige a su amor *(tón... érōta)* entre los muchachos hermosos según su carácter, y, como si el amado mismo fuera para él un dios, lo modela
e y adorna como una imagen *(ágalma),* para honrarlo y celebrar sus misterios. Los que seguían a Zeus buscan, para que sea su amado, a alguno cuya alma tenga los caracteres de Zeus; observan, pues, si por naturaleza es filósofo y con capacidad para el mando, y, cuando lo encuentran, se enamoran y hacen todo lo posible para que llegue a ser (efectivamente) así. Y aun si antes no se habían ensayado en esa actividad, una vez que ponen manos a la obra aprenden de donde pueden y buscan ellos mismos, y cuando están sobre la pista logran con facilidad descubrir
253 por sí mismos la naturaleza del dios que les es propio, pues sienten la intensa constricción de mirar hacia él, y, al vincularse a él con el recuerdo, son poseídos por el dios y toman sus costumbres y sus actividades, en cuanto es posible para un hombre participar de lo propio de un dios. Y como atribuyen todo esto al amado, lo quieren aún más, y lo que toman de Zeus lo derraman, como las
b bacantes, sobre el alma del amado y lo hacen lo más semejante posible a su dios. A su vez, los que seguían a Hera buscan uno de carácter real, y, cuando lo encuentran, proceden con él de la misma manera. Y los de Apolo y de cada uno de los dioses, siguiendo así a su dios,

253 διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν,
καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ
ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τά ἐπιτηδεύματα, καθ'
ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν· καὶ τούτων
δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι,
κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ
ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν
b ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ. ὅσοι δ' αὖ μεθ' Ἥρας
εἵποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι, καὶ εὑρόντες περὶ τοῦτον
πάντα δρῶσιν τὰ αὐτά. οἱ δὲ Ἀπόλλωνός τε καὶ ἑκάσ-
του τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν
σφέτερον παῖδα πεφυκέναι, καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμού-
μενοι αὐτοί τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμί-
ζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν,
ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσ-
μενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα
αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι
c μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι. προθυμία μὲν
οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων καὶ τελευτή, ἐάν γε δια-
πράξωνται ὃ προθυμοῦνται ᾗ λέγω, οὕτω καλή τε καὶ
εὐδαιμονικὴ ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιλη-
θέντι γίγνεται, ἐὰν αἱρεθῇ· ἁλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἱρεθεὶς
τοιῷδε τρόπῳ.

Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν
ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιο-
d χικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω.
τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μέν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὔ· ἀρετὴ
δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπορεν, νῦν δὲ
λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν
τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπί-
γρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς
μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης
ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖ-
ται· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρα-
e τεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως,

buscan a su muchacho de un natural acorde, y cuando se
lo han procurado, imitando ellos mismos (al dios) y acon-
sejando y disciplinando a su amado, lo conducen hacia el
modo de vida y la índole *(idéan)* del (dios), según la ca-
pacidad de cada uno y sin celos ni animosidad iliberal ha-
cia el amado; más bien, tratan de guiarlo para que se ase-
c mejen en todo y lo más posible a ellos mismos y al dios
al que honran, y por ello obran así. Tan nobles y afortu-
nados resultan el empeño de los verdaderos amantes y la
realización (de su deseo), al menos si llevan a cabo lo que
desean del modo que digo para el que es amado por un
amigo enloquecido de amor, si se deja apresar. Y el que es
apresado, sucumbe de esta manera.

Al comienzo de este relato dividimos cada alma en tres
(partes), dos cuyo aspecto era con forma de caballo, y la
d tercera con aspecto de auriga; mantengamos esto también
ahora. Uno de los caballos, dijimos, es bueno, y el otro no.
Pero no explicamos cuál es la excelencia del bueno y el de-
fecto del malo, y hay que decirlo ahora. Pues bien, el pri-
mero de ellos, que está colocado en el mejor lugar, es de
figura correcta y bien articulada, cabeza erguida, hocico
algo curvado, el pelaje blanco, los ojos negros, es amante
del honor acompañado de templanza y respeto y compa-
ñero de la gloria de buena ley, no necesita golpes y bastan
e un estímulo o una palabra para que responda a las riendas.
El otro, en cambio, es contrahecho, macizo, mal construi-
do, de cogote espeso y corto, chato, de color negro, ojos
glaucos inyectados en sangre, compañero del exceso in-
solente y la jactancia, de orejas hirsutas, sordo (a las ór-
denes), a duras penas se somete al látigo y a los aguijones.
Cuando el auriga, al ver a la persona amada, produce en
toda el alma una sensación de calor y comienza a sentir el
254 cosquilleo y los aguijones del deseo, el caballo dócil al co-
chero, entonces como siempre dominado por el respeto, se
contiene para no saltar sobre el amado. El otro ya no hace
caso del aguijón ni del látigo del cochero, se lanza hacia
delante con un salto violento, y poniendo a su compañero
y al auriga en todas las dificultades posibles, los fuerza a ir
hacia el muchacho querido y a recordarle el encanto del

γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖ-
ρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων
μόγις ὑπείκων. ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν
ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχήν, γαρ-
γαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῇ, ὁ μὲν εὐ-
254 πειθὴς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βια-
ζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ
δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐν-
τρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίᾳ φέρεται, καὶ πάντα πράγμα-
τα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι
τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν
ἀφροδισίων χάριτος. τὼ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνε-
τον ἀγανακτοῦντε, ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκα-
b ζομένω· τελευτῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ᾖ πέρας κακοῦ,
πορεύεσθον ἀγομένω, εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποι-
ήσειν τὸ κελευόμενον. καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ
εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν.
ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου, ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλ-
λους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ
σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν· ἰδοῦσα δὲ
ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα
c ἠναγκάσθη εἰς τοὐπίσω ἑλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφό-
δρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσαι τὼ ἵππω, τὸν μὲν
ἑκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ'
ἄκοντα. ἀπελθόντε δὲ ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε
καὶ θάμβους ἱδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχήν, ὁ δὲ
λήξας τῆς ὀδύνης, ἣν ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ
τοῦ πτώματος, μόγις ἐξαναπνεύσας ἐλοιδόρησεν ὀργῇ,
πολλὰ κακίζων τόν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ὁμόζυγα ὡς
δειλίᾳ τε καὶ ἀνανδρίᾳ λιπόντε τὴν τάξιν καὶ ὁμολο-
d γίαν· καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι ἀναγκάζων
μόγις συνεχώρησεν δεομένων εἰς αὖθις ὑπερβαλέσθαι.
ἐλθόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου [οὗ] ἀμνημονεῖν
προσποιουμένω ἀναμιμνήσκων, βιαζόμενος, χρεμε-
τίζων, ἕλκων ἠνάγκασεν αὖ προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς

placer sexual. Ambos, al principio, tiran hacia atrás con in-
b dignación, sintiéndose constreñidos a algo terrible y desa-
rreglado; pero al final, ya que el apremio en que están
puestos no cesa, se dejan llevar, cediendo y acordando ha-
cer lo que se les ordena. Y llegan junto a él y contemplan
la apariencia resplandeciente del muchacho. Cuando el au-
riga lo ve, su memoria es llevada hacia la naturaleza de la
Belleza, y la vuelve a contemplar, junto a la Templanza, er-
guida en un santo pedestal. Al verla, se atemoriza y, lleno
de veneración, cae hacia atrás, y se ve forzado a la vez a ti-
c rar de las riendas con tanta fuerza, que ambos caballos
quedan sentados sobre sus grupas, uno de buen grado,
pues no opone resistencia, y el insolente muy a pesar suyo.
Ya algo retirados, uno, de vergüenza y espanto, empapa de
sudor toda el alma; pero el otro, apenas retoma aliento, ya
pasado el dolor que le hicieran sentir el freno y la caída, se
pone a insultar encolerizado al cochero y a su compañero
de tiro, llenándolos de reproches por haber abandonado el
d puesto y el compromiso, por cobardía y pusilanimidad; los
apremia nuevamente a avanzar aunque ellos no quieran, y
a duras penas cede a sus súplicas y consiente en postergar-
lo para más tarde. Pero cuando llega el plazo convenido,
que ambos fingen no recordar, él se lo recuerda y, con vio-
lencia, relinchando, arrastrándolos, los obliga de nuevo a
aproximarse al amado para repetirle las mismas palabras,
y cuando están cerca, inclinándose hacia delante, estiran-
do la cola y mordiendo el freno, los arrastra con desver-
e güenza. Pero el auriga experimenta aún con más fuerza
el mismo sentimiento; se echa hacia atrás como si retro-
cediera ante la cuerda de partida, da un tirón aún más
violento del freno entre los dientes del caballo insolente,
ensangrentando su lengua malhablada y sus mandíbulas,
y, haciéndole clavar en tierra sus patas y su grupa, "lo en-
trega a los dolores". Cuando el caballo malvado ha sufrido
esto una y otra vez y deja de lado su insolencia, humi-
llado, sigue en adelante la decisión del auriga y, cuando
ve al hermoso, se muere de miedo. Y así, finalmente el
alma del amante sigue al amado con respeto y temor. Y
255 como (el amado se ve) honrado con toda clase de servi-

ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους, καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύ-
ψας καὶ ἐκτείνας τὴν κέρκον, ἐνδακὼν τὸν χαλινόν,
μετ' ἀναιδείας ἕλκει· ὁ δ' ἡνίοχος ἔτι μᾶλλον ταὐτὸν
e πάθος παθών, ὥσπερ ἀπὸ ὕσπληγος ἀναπεσών, ἔτι
μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν ὀδόντων βίᾳ ὀπίσω
σπάσας τὸν χαλινόν, τήν τε κακηγόρον γλῶτταν καὶ
τὰς γνάθους καθῄμαξεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ τὰ ἰσχία
πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύναις ἔδωκεν. ὅταν δὲ ταὐτὸν
πολλάκις πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, ταπεινω-
θεὶς ἕπεται ἤδη τῇ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ, καὶ ὅταν ἴδῃ
τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται· ὥστε συμβαίνει τότ' ἤδη
τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε
καὶ δεδιυῖαν ἕπεσθαι. ἅτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς
255 ἰσόθεος θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ
ἐρῶντος ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὢν
φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ
πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἤ τινων ἄλλων διαβεβλη-
μένος ᾖ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν, καὶ
διὰ τοῦτο ἀπωθῇ τὸν ἐρῶντα, προϊόντος δὲ ἤδη τοῦ
χρόνου ἥ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεὼν ἤγαγεν εἰς τὸ προ-
σέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν· οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται
b κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι.
προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγ-
γύθεν ἡ εὔνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν
ἐρώμενον διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι
φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχον-
ται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο
δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἅπτεσθαι ἔν τε γυμνα-
σίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις, τότ' ἤδη ἡ τοῦ ῥεύ-
c ματος ἐκείνου πηγή, ὃν ἵμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν
ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἡ μὲν εἰς
αὐτὸν ἔδυ, ἡ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἷον
πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἁλλομένη
πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦ-
μα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ᾗ πέ-

cios, como un igual a los dioses, por el amante no fingido
sino de sentimientos sinceros, y como él mismo es natu-
ralmente amigo de quien lo sirve, si acaso antes sus con-
discípulos u otras gentes lo habían reconvenido, diciéndo-
le que era vergonzoso acercarse a un amante, y por esto lo
rechazaba, andando el tiempo la edad y la necesidad de las
b cosas lo llevan a consentir en el trato. Pues nunca ha per-
mitido el destino que el malo sea amigo del malo ni que el
bueno no sea amigo del bueno. Al admitirlo y aceptar su
conversación y su trato, la benevolencia del amante, expe-
rimentada de cerca, llena de asombro al amado, que se da
cuenta de que la parte de amistad que le ofrecen todos los
demás amigos y parientes juntos no es nada en compara-
ción con la que encuentra en este amigo divinamente po-
seído. Cuando se comporta así durante un tiempo y estre-
cha el trato al tocarlo en los gimnasios y en otras ocasiones
c de reunión, la fuente aquella de la corriente que Zeus,
cuando amaba a Ganimedes, llamó deseo, fluye en abun-
dancia hacia el amante, en parte se sumerge en él y en par-
te, cuando está colmado, desborda. Y como un soplo o un
eco que, al dar con algo pulido y sólido, rebota y vuelve
hacia el punto de partida, así la corriente de la belleza vuel-
ve nuevamente hacia el hermoso a través de los ojos, que
son el camino natural para llegar al alma; y al llegar y ex-
d citarla, riega los orificios de las plumas y da impulso a su
rebrote, y llena a su vez de amor el alma del amado. Ama,
pues, pero no sabe qué; y ni entiende qué le ha pasado ni
puede decirlo. Como si se hubiera contagiado de otro una
oftalmía, no puede decir cómo, y no se da cuenta de que se
está viendo a sí mismo en el amante como en un espejo. Y
cuando aquél está presente, se le calman, como a él, los do-
lores, y cuando está ausente, desea a su vez del mismo
modo que es deseado, pues tiene un contra-amor como
e imagen (refleja) del amor. Pero cree que es, no amor, sino
amistad, y así lo llama. Y como el otro, desea, aunque más
débilmente, mirar, tocar, besar, tenderse junto a él. Y, de
hecho, es muy probable que no tarde en llevar todo esto a
cabo. Así pues, cuando están acostados juntos, el caballo
licencioso del amante tiene algo que decirle al auriga, y

φυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτε-
d ρῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὥρμησε
πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος
ἐνέπλησεν. ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὔθ' ὅτι
πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου
ὀφθαλμίας ἀπολελαυκὼς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει,
ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέ-
ληθεν. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῇ, λήγει κατὰ ταὐτὰ
ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ
e καὶ ποθεῖται, εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ
αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι.
ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μέν, ἀσθενεστέρως
δέ, ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· καὶ δή,
οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν τῇ
συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει
ὅτι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πό-
256 νων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐ-
δὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν
ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὔνουν ἀσπαζόμενος,
ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρν-
ηθῆναι τὸ αὑτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δε-
ηθείη τυχεῖν· ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς
ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει. ἐὰν μὲν δὴ
οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ
τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν καὶ
b ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς
αὑτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία
ψυχῆς ἐνεγίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή·
τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγο-
νότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμ-
πιακῶν ἓν νενικήκασιν, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε
σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ
πορίσαι ἀνθρώπῳ. ἐὰν δὲ δὴ διαίτῃ φορτικωτέρᾳ τε
c καὶ ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρήσωνται, τάχ' ἄν που ἐν
μέθαις ἤ τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ τὼ ἀκολάστω αὐτοῖν

256 cree que, a cambio de muchos trabajos, merece un poco de
goce. El del amado no tiene nada que decir, pero, hincha-
do de deseo, sin saber de qué, abraza al amante y lo besa,
como si mostrara su afecto a alguien que es bondadoso con
él, y cuando están acostados juntos, no negaría por su par-
te el goce al amante, si éste llegara a pedirlo; en cambio, el
compañero de tiro, junto con el auriga, se resisten a esto
con el pudor y el razonamiento. Y así, si triunfan las me-
jores (partes) de la mente, que conducen a un régimen de
b vida arreglado y a la filosofía, pasan aquí una vida feliz y
concorde, dueños de sí mismos y ordenados, pues han lo-
grado esclavizar lo que suscitaba maldad *(kakía)* en el alma
y liberar lo que produce su excelencia *(areté)*. Y al morir,
ya alados y ligeros, habrán vencido uno de los tres asaltos
de estas competencias verdaderamente olímpicas, y ni la
prudencia humana ni la locura divina pueden conceder un
bien mayor al hombre. Pero si han llevado un régimen de
c vida más vulgar, sin amor a la sabiduría pero sí a los ho-
nores, entonces podría ser que, en la embriaguez o en al-
gún otro momento de descuido, sus dos caballos rebel-
des, sorprendiendo a las almas sin guardias, se pongan
de acuerdo y tomen lo que la mayoría considera la op-
ción más dichosa y la realicen. Y una vez que lo han he-
cho, en adelante seguirán haciéndolo, pero rara vez, pues
están haciendo algo que no tiene la aprobación de toda
la mente. Amigos, también éstos lo son, y sin embargo
d menos que aquéllos; viven el uno para el otro, mientras
dura su amor y luego que han salido de él, pues consi-
deran que se han dado y han recibido las mayores ga-
rantías de mutua lealtad, y que no es lícito disolverlas
para convertirse alguna vez en enemigos. Al morir, salen
del cuerpo sin alas, pero con las plumas ya despuntando,
y así no es pequeño el premio que se llevan de su locura
amorosa; pues es ley que no vayan ya hacia la oscuridad
y el camino subterráneo los que han comenzado el viaje
bajo el cielo, sino que lleven una vida luminosa y sean
e felices viajando uno junto al otro, y cuando llegue el mo-
mento de adquirir las alas, las adquieran juntos, gracias
al amor.

ὑποζυγίω λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους, συναγαγόντε
εἰς ταὐτόν, τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἵρεσιν
εἱλέσθην τε καὶ διεπραξάσθην· καὶ διαπραξαμένω τὸ
λοιπὸν ἤδη χρῶνται μὲν αὐτῇ, σπανίᾳ δέ, ἅτε οὐ πάσῃ
δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες. φίλω μὲν οὖν καὶ
d τούτω, ἧττον δὲ ἐκείνων, ἀλλήλοιν διά τε τοῦ ἔρωτος
καὶ ἔξω γενομένω διάγουσι, πίστεις τὰς μεγίστας
ἡγουμένω ἀλλήλοιν δεδωκέναι τε καὶ δεδέχθαι, ἃς οὐ
θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν ποτὲ ἐλθεῖν. ἐν δὲ
τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μέν, ὡρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκ-
βαίνουσι τοῦ σώματος, ὥστε οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς
ἐρωτικῆς μανίας φέρονται· εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν
ὑπὸ γῆς πορείαν οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν τοῖς
κατηργμένοις ἤδη τῆς ὑπουρανίου πορείας, ἀλλὰ
φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ' ἀλλήλων
e πορευομένους, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν
γένωνται, γενέσθαι.

Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσε-
ται ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος
οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ
φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους
ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα,
257 ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν
καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει.

Αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι
καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοταί τε καὶ ἐκτέτεισται
παλινῳδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασ-
μένη ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι. ἀλλὰ
τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων,
εὐμενὴς καὶ ἵλεως τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην ἣν
ἔδωκας μήτε ἀφέλῃ μήτε πηρώσῃς δι' ὀργήν, δίδου τ'
ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι. ἐν
b τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηχὲς εἴπομεν Φαῖδρός
τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώ-
μενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ,

Tan numerosos y divinos, muchacho, son los (bie-
nes) que te regalará la amistad de un amante. Mientras
que la relación con uno que no ame, mezclada con pru-
dencia mortal, administradora de (bienes) mortales y
medidos, que engendra en el alma amiga una iliberali-
257 dad que la multitud alaba como virtud, la hará rodar nue-
ve millares de años alrededor de la tierra y bajo la tierra,
privada de razón.

Ésta, querido Eros, en la medida de nuestra capaci-
dad, es la más hermosa y la mejor palinodia que puedo
ofrecer para saldar mi deuda, y tuvo que ser dicha algo
poéticamente, por su vocabulario sobre todo, a causa
de Fedro. Concede tu perdón al discurso anterior y
acepta éste favorablemente y, benévolo y propicio, no
me quites ni disminuyas, encolerizado, la ciencia del
amor que me diste; al contrario, dame ser aún más
b apreciado que ahora entre los hermosos. Y si en el dis-
curso anterior Fedro y yo dijimos algo duro para ti, haz
responsable a Lisias, el padre del discurso, haz que
deje de componer discursos de esa clase y vuélvelo ha-
cia la filosofía, como se ha vuelto su hermano Pole-
marco, para que también este amante suyo no esté va-
cilante entre dos (tendencias), como ahora, sino que
viva su vida de un modo simple, de acuerdo a Eros, con
discursos filosóficos.

c Fedro.- Si es para nuestro bien, me uno a tu plegaria,
Sócrates, que así sea. Y en cuanto a tu discurso, hace
tiempo que estoy asombrado de cuánto más bello que el
anterior has logrado hacerlo, y me temo que Lisias me
va a parecer poco elevado. Si es que quiere oponerle
otro; pues hace muy poco, admirable amigo, un político
lo insultaba reprochándole esto, y durante toda su invec-
tiva lo llamaba logógrafo. Quizás entonces, por amor al
buen nombre, se nos abstenga de escribir.

Sócr.- Es una opinión ridícula lo que dices, jovenci-
d to, y estás muy equivocado sobre tu amigo, si lo crees un
pusilánime. Y, al parecer, también crees que el que lo in-
sultaba le dijo lo que le dijo como un reproche.

ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τόν βίον ποιῆται.

ΦΑΙ. Συνεύχομαί σοι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ ἄμεινον
c ταῦθ' ἡμῖν εἶναι, ταῦτα γίγνεσθαι. τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμάσας ἔχω, ὅσῳ καλλίω τοῦ προτέρου ἀπηργάσω· ὥστε ὀκνῶ μή μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῇ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλον ἀντιπαρατεῖναι. καὶ γάρ τις αὐτόν, ὦ θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λοιδορῶν ὠνείδιζε, καὶ διὰ πάσης τῆς λοιδορίας ἐκάλει λογογράφον· τάχ' οὖν ἂν ὑπὸ φιλοτιμίας ἐπίσχοι ἡμῖν ἂν τοῦ γράφειν.

ΣΩ. Γελοῖόν γ', ὦ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις, καὶ
d τοῦ ἑταίρου συχνὸν διαμαρτάνεις, εἰ αὐτὸν οὕτως ἡγῇ τινα ψοφοδεᾶ. ἴσως δὲ καὶ τὸν λοιδορούμενον αὐτῷ οἴει ὀνειδίζοντα λέγειν ἃ ἔλεγεν.

ΦΑΙ. Ἐφαίνετο γάρ, ὦ Σώκρατες· καὶ σύνοισθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφισταὶ καλῶνται.

ΣΩ. Γλυκὺς ἀγκών, ὦ Φαῖδρε, λέληθέν σε ὅτι ἀπὸ
e τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη· καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε ὅτι οἱ μέγιστον φρονοῦντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων, οἵ γε καὶ ἐπειδάν τινα γράφωσι λόγον, οὕτως ἀγαπῶσι τοὺς ἐπαινέτας, ὥστε προσπαραγράφουσι πρώτους οἳ ἂν ἑκασταχοῦ ἐπαινῶσιν αὐτούς.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις τοῦτο; οὐ γὰρ μανθάνω.

258 ΣΩ. Οὐ μανθάνεις ὅτι ἐν ἀρχῇ ἀνδρὸς πολιτικοῦ συγγράμματος πρῶτος ὁ ἐπαινέτης γέγραπται.

ΦΑΙ. Πῶς;

Fedro.- Estaba claro, Sócrates. Y tú mismo eres consciente, creo, de que los más poderosos y respetados en las ciudades se avergüenzan de escribir discursos y dejar tras de sí escritos suyos, temiendo por su reputación en el futuro, que no los vayan a llamar sofistas.

Sócr.- No te das cuenta, Fedro, que «recodo encanta-
e dor» viene del recodo largo del Nilo, y, además del recodo, no adviertes que los políticos con más alta idea de sí mismos son los que más aman la logografía y dejar (discursos) escritos; los que, cuando escriben un discurso, sienten tanto afecto por quienes los aprueban que, en cada caso, los mencionan al comienzo.

Fedro.- ¿Qué quieres decir? No entiendo.

258 Sócr.- ¿No comprendes que, al comienzo del escrito de un político, el que lo aprueba va puesto en primer lugar?

Fedro.- ¿Cómo?

Sócr.- «El Consejo ha resuelto», dicen, o «el Pueblo», o ambos, «a propuesta de...», y el escritor habla de sí mismo con mucha solemnidad y elogiosamente; a continuación de esto, hace su exposición, exhibiendo su propia sabiduría a quienes han de aprobarlo, y componiendo a veces un documento muy largo. ¿O te parece que esto no es un discurso escrito?

b Fedro.- A mí no.

Sócr.- Y bien, si el discurso se sostiene, el poeta se retira del teatro con alegría. Y si se lo borra y queda excluido de la logografía y de la consideración como escritor, él y sus seguidores se lamentan.

Fedro.- Y mucho.

Sócr.- Está claro que no se comportan como quienes desprecian la profesión, sino como admiradores de ella.

Fedro.- Sí, claro.

Sócr.- ¿Y entonces? Cuando un orador, o un rey, ha
c logrado la capacidad de un Licurgo o un Solón o un Darío, y ha llegado a convertirse en un logógrafo inmortal en la ciudad, ¿acaso no se estima a sí mismo igual a un dios aun en vida, y la posteridad, al admirar sus escritos, piensa lo mismo de él?

Fedro.- Con toda seguridad.

ΣΩ. "Ἔδοξέ" πού φησιν "τῇ βουλῇ" ἢ "τῷ δήμῳ" ἢ ἀμφοτέροις, καὶ "ὃς ‹καὶ ὃς› εἶπεν" –τὸν αὑτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεύς– ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐπαινέταις τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν, ἐνίοτε πάνυ μακρὸν ποιησάμενος σύγγραμμα· ἤ σοι ἄλλο τι φαίνεται τὸ τοιοῦτον ἢ λόγος συγγεγραμμένος;

b ΦΑΙ. Οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐὰν μὲν οὗτος ἐμμένῃ, γεγηθὼς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου ὁ ποιητής· ἐὰν δὲ ἐξαλειφθῇ καὶ ἄμοιρος γένηται λογογραφίας τε καὶ τοῦ ἄξιος εἶναι συγγράφειν, πενθεῖ αὐτός τε καὶ οἱ ἑταῖροι.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Δῆλόν γε ὅτι οὐχ ὡς ὑπερφρονοῦντες τοῦ ἐπιτηδεύματος, ἀλλ' ὡς τεθαυμακότες.

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τί δέ; ὅταν ἱκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεύς,
c ὥστε λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἆρ' οὐκ ἰσόθεον ἡγεῖται αὐτός τε αὑτὸν ἔτι ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γιγνόμενοι ταὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγγράμματα;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Οἴει τινὰ οὖν τῶν τοιούτων, ὅστις καὶ ὁπωστιοῦν δύσνους Λυσίᾳ, ὀνειδίξειν αὐτὸ τοῦτο ὅτι συγγράφει;

ΦΑΙ. Οὔκουν εἰκός γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις· καὶ γὰρ ἂν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιθυμίᾳ, ὡς ἔοικεν, ὀνειδίζοι.

d ΣΩ. Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.

ΦΑΙ. Τί γάρ;

ΣΩ. Ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς.

ΦΑΙ. Δῆλον δή.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; δεόμεθά τι, ὦ Φαῖδρε, Λυσίαν τε περὶ τούτων

Sócr.- ¿Crees entonces que un hombre de esta clase, quienquiera sea y cualquiera sea la hostilidad que tenga contra Lisias, le reprocharía justamente que escriba?

Fedro.- No es probable, al menos por lo que dices; pues le echaría en cara, parece, su propio deseo.

d Sócr.- Entonces está claro para todos que escribir discursos no es en sí mismo vergonzoso.

Fedro.- Por supuesto.

Sócr.- Pero sí creo que es vergonzoso no hablar ni escribir bien, sino vergonzosamente y mal.

Fedro.- Claro.

Sócr.- ¿Cuál es, entonces, la manera de escribir bien o no? ¿Tendremos necesidad tal vez, Fedro, de examinar a Lisias sobre esto, o a cualquier otro que alguna vez haya escrito o piense escribir, sea un escrito político, sea uno privado, en verso como poeta o sin verso como prosista?

e Fedro.- ¿Y preguntas si lo necesitamos? ¿Para qué vale la pena vivir, diría, sino para esta clase de placeres? Seguramente no para aquellos que requieren un dolor previo, sin el cual no se sentiría nada, como sucede con casi todos los placeres corporales, que por ello son llamados con justicia serviles.

Sócr.- Ocio tenemos, parece, y además creo que las cigarras, cantando, como lo hacen en el bochorno, y ha-
259 blando entre ellas sobre nuestras cabezas, nos están observando. Si vieran que también nosotros, como la gente común, dormitamos al mediodía en vez de conversar y, por pereza mental, las dejamos que nos encanten, se reirían con razón, creyéndonos unos esclavos que han llegado a este retiro para dormir la siesta alrededor de la fuente, como corderos. Pero si ven que conversamos y las esquivamos, como a sirenas, sin dejarnos seducir, tal
b vez, admiradas, nos otorguen el don que han recibido de los dioses para darlo a los hombres.

Fedro.- ¿Qué es lo que han recibido? Creo que de eso no he oído hablar.

Sócr.- ¡No es muy apropiado para un hombre amante de las musas no haber oído hablar de cosas como éstas! Se

ἐξετάσαι καὶ ἄλλον ὅστις πώποτέ τι γέγραφεν ἢ
γράψει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν
μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης;
e ΦΑΙ. Ἐρωτᾷς εἰ δεόμεθα; τίνος μὲν οὖν ἕνεκα κἄν
τις ὡς εἰπεῖν ζῴη, ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἕνεκα;
οὐ γάρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ
ἡσθῆναι, ὃ δὴ ὀλίγου πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ
ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται.
ΣΩ. Σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικε· καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν
ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες
259 ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ
ἡμᾶς. εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ νὼ καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν
μεσημβρίᾳ μὴ διαλεγομένους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ
κηλουμένους ὑφ' αὑτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας,
δικαίως ἂν καταγελῷεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἄττα
σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια
μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὕδειν· ἐὰν δὲ
ὁρῶσι διαλεγομένους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ
b Σειρῆνας ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀν-
θρώποις διδόναι, τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες.
ΦΑΙ. Ἔχουσι δὲ δὴ τί τοῦτο; ἀνήκοος γάρ, ὡς
ἔοικε, τυγχάνω ὤν.
ΣΩ. Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν
τοιούτων ἀνήκοον εἶναι. λέγεται δ' ὥς ποτ' ἦσαν οὗτοι
ἄνθρωποι τῶν πρὶν Μούσας γεγονέναι, γενομένων δὲ
Μουσῶν καὶ φανείσης ᾠδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε
ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς, ὥστε ᾄδοντες ἠμέλησαν
c σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὑτούς·
ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φύεται, γέρας
τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γεν-
όμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ᾄδειν, ἕως ἂν
τελευτήσῃ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθὸν παρὰ Μούσας
ἀπαγγέλλειν τίς τίνα αὐτῶν τιμᾷ τῶν ἐνθάδε. Τερψιχό-
ρᾳ μὲν οὖν τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς τετιμηκότας αὐτὴν
d ἀπαγγέλλοντες ποιοῦσι προσφιλεστέρους, τῇ δὲ Ἐρατοῖ

cuenta que alguna vez las cigarras fueron hombres, que vi-
vían antes de que nacieran las Musas, y cuando las Musas
nacieron y apareció el canto, algunos hombres de los de
entonces quedaron conmovidos de tal modo por el placer
c que, puestos a cantar, se olvidaron de comer y de beber, y
murieron sin darse cuenta. Después nació de ellos la raza
de las cigarras, que obtuvo de las Musas el privilegio de no
necesitar, desde que nacen, ningún alimento, sino que, sin
comer ni beber, se ponen inmediatamente a cantar hasta
que mueren, y luego van al encuentro de las Musas, para
comunicarles quién honra aquí a cada una de ellas. A
Terpsícore, le refieren quiénes la han honrado en los co-
d ros de danza, convirtiéndolos en sus preferidos; a Erato,
los que la honran en la lírica amorosa; y así a las demás,
según la clase de honor adecuado a cada una. A la mayor,
Calíope, y a la que le sigue, Urania, les señalan quiénes
viven en filosofía y honran la música que les es propia;
pues, como, entre las Musas, son las que se ocupan prin-
cipalmente del cielo y de los discursos divinos y huma-
nos, emiten la más bella voz. Tenemos realmente muchos
motivos para conversar y no dormirnos en este mediodía.
Fedro.- Hablemos entonces.
Sócr.- Examinemos, pues, lo que nos proponíamos
examinar, de qué modo está bien pronunciar y escribir
un discurso y de qué modo no.
Fedro.- Claro.
e Sócr.- ¿Y no es necesario para los discursos, al me-
nos los que están bien y bellamente dichos, que la men-
te *(diánoia)* del que habla conozca la verdad acerca de lo
que va a decir?
Fedro.- Mi querido Sócrates, lo que he oído acerca de
260 esto es que el que pretende ser orador no necesita apren-
der lo que es justo en realidad, sino lo que podría pare-
cerle así a la multitud, y más precisamente a los que van
a juzgar (el caso); ni lo que es bueno o noble en realidad,
sino lo que lo parece. Pues la persuasión se deriva de esto
y no de la verdad.
Sócr.- «Palabra que de ningún modo hay que dejar
de lado» debe de ser, Fedro, la que pronuncian los sa-

τοὺς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς, καὶ ταῖς ἄλλαις οὕτως, κατὰ τὸ εἶδος ἑκάστης τιμῆς· τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ τῇ μετ' αὐτὴν Οὐρανίᾳ τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουντας τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν, αἳ δὴ μάλιστα των Μουσῶν περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὖσαι θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους ἱᾶσιν καλλίστην φωνήν. πολλῶν δὴ οὖν ἕνεκα λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ.

ΦΑΙ. Λεκτέον γὰρ οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον.

ΦΑΙ. Δῆλον.

e ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ;

ΦΑΙ. Οὑτωσὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὦ φίλε
260 Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.

ΣΩ. "Οὔτοι ἀπόβλητον ἔπος" εἶναι δεῖ, ὦ Φαῖδρε, ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί, ἀλλὰ σκοπεῖν μή τι λέγωσι· καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν λεχθὲν οὐκ ἀφετέον.

ΦΑΙ. Ὀρθῶς λέγεις.

ΣΩ. Ὧδε δὴ σποπῶμεν αὐτό.

ΦΑΙ. Πῶς;

b ΣΩ. Εἴ σε πείθοιμι ἐγὼ πολεμίους ἀμύνειν κτησάμενον ἵππον, ἄμφω δὲ ἵππον ἀγνοοῖμεν, τοσόνδε μέντοι τυγχάνοιμι εἰδὼς περὶ σοῦ, ὅτι Φαῖδρος ἵππον ἡγεῖται τὸ τῶν ἡμέρων ζῴων μέγιστα ἔχον ὦτα—

ΦΑΙ. Γελοῖόν γ' ἄν, ὦ Σώκρατες, εἴη.

ΣΩ. Οὔπω γε· ἀλλ' ὅτε δὴ σπουδῇ σε πείθοιμι, συντιθεὶς λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων

bios, y hay que examinar si no dicen algo atendible. Y en especial lo que acabas de decir, no hay que pasarlo por alto.

Fedro.- Dices bien.

Sócr.- Examinémoslo así.

Fedro.- ¿Cómo?

b Sócr.- Si yo quisiera convencerte de comprar un caballo para defenderte de los enemigos, y los dos ignoráramos qué es un caballo, pero yo me hubiera enterado de algo sobre ti, de que Fedro cree que el caballo es el animal doméstico que tiene las orejas más largas...

Fedro.- Sería ridículo, Sócrates.

Sócr.- Todavía no. Pero, si quisiera persuadirte seriamente y compusiera un discurso en alabanza del asno, donde lo llamaría caballo y diría que es de la mayor importancia poseer una criatura así, tanto en la casa como para salir en campaña, útil para combatir montado en él como por ser capaz de cargar los bagajes y provechoso
c para muchas otras cosas...

Fedro.- Ya sería totalmente ridículo.

Sócr.- ¿Y acaso un amigo ridículo no es preferible a un enemigo hábil?

Fedro.- Evidentemente.

Sócr.- Y cuando el hombre capacitado en retórica, (pero) que ignora lo bueno y lo malo, emplea su capacidad de persuasión con una ciudad tan ignorante como él, no acerca de «la sombra de un asno» cuya alabanza compone como si fuera caballo, sino acerca de lo malo como si fuera bueno, y, preparado por el estudio de la opinión de la multitud, la convence de realizar acciones malas en lugar de buenas, después de esto, ¿qué clase de fruto crees
d que la retórica cosechará de lo que sembró?

Fedro.- No demasiado bueno.

Sócr.- ¿Pero acaso, mi buen amigo, no hemos insultado al arte oratoria con más grosería de la debida? Ella probablemente diría: ¿qué tonterías estáis diciendo, hombres admirables? Pues yo no obligo a nadie que ignore la verdad a aprender a hablar; más bien, mi consejo, si vale algo, es que recurra a mí sólo después de haber adquiri-

καὶ λέγων ὡς παντὸς ἄξιον τὸ θρέμμα οἴκοι τε κεκτῆσθαι καὶ ἐπὶ στρατιᾶς, ἀποπολεμεῖν τε χρήσιμον καὶ πρός γ'
c ἐνεγκεῖν δυνατὸν σκεύη καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμον.

ΦΑΙ. Παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν [εἶναι ἢ φίλον];

ΦΑΙ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκὼς πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τινα οἴει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσ-
d πειρε θερίζειν;

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ γε ἐπιεικῆ.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἡ δ' ἴσως ἂν εἴποι· "Τί ποτ', ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τἀληθὲς ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ' εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν· τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῷ τὰ ὄντα εἰδότι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνῃ.

e ΦΑΙ. Οὐκοῦν δίκαια ἐρεῖ, λέγουσα ταῦτα;

ΣΩ. Φημί, ἐὰν οἵ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνη· ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή· τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται.

261 ΦΑΙ. Τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταζε τί καὶ πῶς λέγουσιν.

ΣΩ. Πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός. ἀποκρινέσθω δὴ ὁ Φαῖδρος.

do ese conocimiento. Pero afirmo enfáticamente que, sin mí, el que conozca cómo son las cosas en realidad no habrá mejorado nada en cuanto a persuadir con arte.

e Fedro.- ¿Y no sería justo que hablara así?

Sócr.- Diría que sí, al menos si los argumentos que se presentan atestiguan que es un arte. Pues me parece como si oyera que se adelantan otros argumentos protestando y afirmando que miente y no es un arte, sino una rutina ajena al arte. Como dice el espartano, un auténtico arte de la palabra que no se sujete a la verdad, ni existe ni existirá nunca.

261 Fedro.- Necesitamos esos argumentos, Sócrates. Hazlos entrar e interrógalos: ¿qué dicen, y cómo lo dicen?

Sócr.- Compareced, pues, nobles criaturas, y persuadid a Fedro, de hermosos hijos, de que, si no filosofa lo suficiente, nunca será capaz de hablar acerca de nada. Ahora que responda Fedro.

Fedro.- Preguntad.

Sócr.- ¿No sería el arte retórica en su totalidad una psicagogía, un modo de conducir el alma por medio de discursos, no sólo en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las privadas? ¿No es la misma
b cuando se ocupa de temas pequeños y grandes, y, considerándolo correctamente, no más estimable tratándose de cosas serias que de cosas poco importantes? ¿Qué has oído tú sobre esto?

Fedro.- ¡No, por Zeus, algo así desde ya que no! Más bien, que es sobre todo en los juicios donde se habla y se escribe con arte, y también para hablar en los discursos públicos. No he oído que vaya más allá de eso.

Sócr.- ¿Entonces conoces solamente las artes oratorias de Néstor y Odiseo, que redactaron en Troya en los ratos de ocio? ¿No has oído hablar de la de Palamedes?

c Fedro.- Bueno, por Zeus, ni tampoco de la de Néstor, salvo que me hagas de Gorgias una suerte de Néstor, o de Trasímaco o Teodoro, un Odiseo.

Sócr.- Tal vez. Pero dejemos a éstos y dime tú, en los tribunales, ¿qué hacen los litigantes *(antídikoi)*? ¿Acaso no sostienen una controversia *(antilégousin)*? ¿O cómo lo diríamos?

ΦΑΙ. Ἐρωτᾶτε.
ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη
τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν
δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ
καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι,
b καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ
περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;
ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ
μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ
γράφεται τέχνῃ, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας·
ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.
ΣΩ. Ἀλλ' ἦ τὰς Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας
μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἃς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες
συνεγραψάτην, τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγο-
νας;
c ΦΑΙ. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ
Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἤ τινα Θρα-
σύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα.
ΣΩ. Ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν· σὺ δ' εἰπέ, ἐν
δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν; οὐκ ἀντιλέ-
γουσιν μέντοι; ἢ τί φήσομεν;
ΦΑΙ. Τοῦτ' αὐτό.
ΣΩ. Περὶ τοῦ δικαίου τε καὶ ἀδίκου;
ΦΑΙ. Ναί.
ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνῃ τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι
d τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούλη-
ται, ἄδικον;
ΦΑΙ. Τί μήν;
ΣΩ. Καὶ ἐν δημηγορίᾳ δὴ τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐ-
τὰ τοτὲ μὲν ἀγαθά, τοτὲ δ' αὖ τἀναντία;
ΦΑΙ. Οὕτως.
ΣΩ. Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ
ἴσμεν τέχνῃ, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ
ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ
καὶ φερόμενα;

Fedro.- Así, precisamente.
Sócr.- ¿Sobre lo justo y lo injusto?
Fedro.- Sí.
Sócr.- Y bien, ¿el que lo hace con arte hará que la
d misma cosa aparezca, a la misma gente, ya como justa,
ya como injusta, cuando él quiera?
Fedro.- En efecto.
Sócr.- Y en las arengas públicas, ¿hará que las mis-
mas cosas le parezcan a la ciudad a veces buenas y a ve-
ces lo contrario?
Fedro.- Así es.
Sócr.- Y el Palamedes de Elea, ¿no sabemos que ha-
blaba con tal arte que las mismas cosas aparecían ante
sus oyentes semejantes y desemejantes, unas y múlti-
ples, inmóviles o en movimiento?
Fedro.- Ya lo creo.
Sócr.- Entonces la controversia no se da sólo en los
e tribunales y en la elocuencia pública, sino que, al parecer,
habría una sola técnica, si es que la hay, para todos los
(usos) de la palabra y sería ésta, y gracias a ella se estará
en condiciones de asimilar todo a todo, cuando es posi-
ble y ante quienes es posible, y, si otro hace tales asimi-
laciones disimulándolas, de sacarlas a luz.
Fedro.- ¿Qué quieres decir con eso?
Sócr.- Me parece que, si buscamos por aquí, se va a
hacer claro: ¿dónde se produce más bien el engaño, en
las cosas que difieren en mucho o en poco?
262 Fedro.- En las que difieren en poco.
Sócr.- Pero si te desplazas de a poco, disimularás
mejor que te estás desplazando hacia lo contrario que si
lo hicieras de un salto.
Fedro.- Seguramente.
Sócr.- Es necesario, entonces, que el que quiere en-
gañar a otro sin engañarse él mismo, discierna con pre-
cisión las semejanzas y desemejanzas de las cosas.
Fedro.- Sí, es forzoso.
Sócr.- Y si ignora la verdad de cada cosa, ¿será ca-
paz acaso de discernir en las demás la semejanza, gran-
de o pequeña, con respecto a la que desconoce?

ΦΑΙ. Μάλα γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ
e ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ τὸ τοιοῦτον λέγεις;

ΣΩ. Τῇδε δοκῶ ζητοῦσιν φανεῖσθαι. ἀπάτη πότερον ἐν πολὺ διαφέρουσι γίγνεται μᾶλλον ἢ ὀλίγον;

262 ΦΑΙ. Ἐν τοῖς ὀλίγον.

ΣΩ. Ἀλλά γε δὴ κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα.

ΦΑΙ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

ΦΑΙ. Ἀνάγκη μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἦ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικράν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;

b ΦΑΙ. Ἀδύνατον.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρύη.

ΦΑΙ. Γίγνεται γοῦν οὕτως.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἑκάστοτε ἐπὶ τοὐναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὁ μὴ ἐγνωρικὼς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;

ΦΑΙ. Οὐ μή ποτε.

c ΣΩ. Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

ΦΑΙ. Κινδυνεύει.

b Fedro.- Imposible.

Sócr.- Pues bien, los que se forman una opinión contraria a la realidad de las cosas y se engañan a sí mismos, es claro que esto les sucede debido a ciertas semejanzas.

Fedro.- Sí, es lo que pasa.

Sócr.- ¿Es posible, entonces, ir desplazando con arte, de a poco, a través de las semejanzas, la realidad de cada cosa hacia su contrario, o de evitar ser engañado uno mismo, si no se conoce qué es en realidad cada cosa?

Fedro.- No, jamás.

c Sócr.- Entonces, compañero, el arte oratoria que ofrecerá quien no conoce la verdad y sólo ha salido a la caza de opiniones, será risible, parece, y un arte sin arte.

Fedro.- Sí, puede ser.

Sócr.- ¿Quieres que veamos en el discurso de Lisias que traes y en los que pronunciamos nosotros algún (ejemplo) de lo que llamamos sin arte y con arte?

Fedro.- Sí, con mucho gusto, porque ahora estamos hablando un tanto en el aire, por falta de ejemplos adecuados.

Sócr.- Fue una suerte, parece, que pronunciáramos dos
d discursos que ofrecen un ejemplo de cómo el que conoce la verdad, jugando con las palabras, puede extraviar a los oyentes. Por mi parte, Fedro, hago responsables a las divinidades del lugar. O tal vez también las intérpretes de las musas, estas que cantan sobre nuestras cabezas, nos hayan insuflado este don; pues yo al menos no tengo nada que ver con ningún arte de la palabra.

Fedro.- Sea como dices; sólo explícame lo que dices.

Sócr.- Vamos entonces, léeme el comienzo del discurso de Lisias.

e Fedro.- «Estás al tanto de mi asunto, y ya oíste que, como creo, nos conviene hacerlo. Y entiendo que no estar enamorado de ti no es motivo para que mi pedido fracase. Porque los enamorados...».

Sócr.- Detente. Tenemos que señalar qué faltas comete y qué hace sin arte, ¿no es cierto?

263 Fedro.- Sí.

ΣΩ. Βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

ΦΑΙ. Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα.

ΣΩ. Καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν,
d ἐρρηθήτην τὼ λόγω ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾠδοὶ ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

ΦΑΙ. Ἔστω ὡς λέγεις· μόνον δήλωσον ὃ φῄς.

ΣΩ. Ἴθι δή μοι ἀνάγνωθι τὴν τοῦ Λυσίου λόγου ἀρχήν.

e ΦΑΙ. "Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας. ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σοῦ τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει"—

ΣΩ. Παῦσαι. τί δὴ οὖν οὗτος ἁμαρτάνει καὶ ἄτεχνον ποιεῖ λεκτέον· ἦ γάρ;

263 ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ παντὶ δῆλον τό γε τοιόνδε. ὡς περὶ μὲν ἔνια τῶν τοιούτων ὁμονοητικῶς ἔχομεν, περὶ δ' ἔνια στασιωτικῶς;

ΦΑΙ. Δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον.

ΣΩ. Ὅταν τις ὄνομα εἴπῃ σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἆρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διενοήθημεν;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλῃ φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;

Sócr.- ¿Y no hay al menos una cosa evidente para todos, que en algunas de estas cosas estamos de acuerdo y en otras discrepamos?

Fedro.- Me parece que entiendo lo que dices, pero dilo más claramente.

Sócr.- Cuando se pronuncia la palabra «hierro» o «plata», ¿no pensamos todos en lo mismo?

Fedro.- Seguramente.

Sócr.- ¿Y cuando se dice «justo» o «bueno»? ¿No lo entiende cada uno a su manera y disputamos entre nosotros y con nosotros mismos?

Fedro.- Por cierto que sí.

b Sócr.- Entonces, en algunas cosas estamos de acuerdo y en otras no.

Fedro.- Así es.

Sócr.- ¿En cuál de los dos casos estamos más expuestos a ser engañados, y en cuál de los dos la retórica tiene más poder?

Fedro.- Evidentemente, en los que vacilamos.

Sócr.- Entonces, el que pretenda dedicarse al arte retórica necesita, en primer lugar, haber hecho una división metódica de estas cosas y haber captado lo que caracteriza a cada una de las clases: aquella en la cual la multitud necesariamente vacila y aquella en la que no.

c Fedro.- Por cierto, Sócrates, el que hubiera captado esto, habría comprendido algo importante.

Sócr.- Después, creo, a propósito de cada cuestión que se presenta, no se le puede escapar, al contrario, tiene que percibir con perspicacia, a cuál de los dos géneros pertenece aquello acerca de lo que va hablar.

Fedro.- En efecto.

Sócr.- Entonces, el amor, ¿diremos que está entre las cosas sujetas a controversia o entre las que no?

Fedro.- Entre las discutibles, sin duda. ¿O crees que (si no), hubieras podido decir lo que acabas de decir de él, que es dañino para el amado y para el amante, y luego, a la inversa, que viene a ser el más grande de los bienes?

d Sócr.- Muy bien dicho. Pero dime también –porque yo estaba en un estado de inspiración y realmente no me

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.
b ΣΩ. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς συμφωνοῦμεν, ἐν δὲ τοῖς οὔ.
ΦΑΙ. Οὕτω.
ΣΩ. Ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μεῖζον δύναται;
ΦΑΙ. Δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα.
ΣΩ. Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.
c ΦΑΙ. Καλὸν γοῦν ἄν, ὦ Σώκρατες, εἶδος εἴη κατανενοηκὼς ὁ τοῦτο λαβών.
ΣΩ. Ἔπειτά γε οἶμαι πρὸς ἑκάστῳ γιγνόμενον μὴ λανθάνειν ἀλλ' ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ ἐρεῖν ποτέρου ὂν τυγχάνει τοῦ γένους.
ΦΑΙ. Τί μήν;
ΣΩ. Τί οὖν; τὸν ἔρωτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητησίμων ἢ τῶν μή;
ΦΑΙ. Τῶν ἀμφισβητησίμων δήπου· ἢ οἴει ἄν σοι ἐγχωρῆσαι εἰπεῖν ἃ νυνδὴ εἶπες περὶ αὐτοῦ, ὡς βλάβη τέ ἐστι τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι, καὶ αὖθις ὡς μέγιστον ‹ὂν› τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει;
d ΣΩ. Ἄριστα λέγεις· ἀλλ' εἰπὲ καὶ τόδε –ἐγὼ γάρ
τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μέμνημαι– εἰ ὡρισάμην ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου.
ΦΑΙ. Νὴ Δία ἀμηχάνως γε ὡς σφόδρα.
ΣΩ. Φεῦ, ὅσῳ λέγεις τεχνικωτέρας Νύμφας τὰς Ἀχελῴου καὶ Πᾶνα τὸν Ἑρμοῦ Λυσίου τοῦ Κεφάλου πρὸς λόγους εἶναι. ἢ οὐδὲν λέγω, ἀλλὰ καὶ ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἕν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς
e τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον διεπεράνατο; βούλει πάλιν ἀναγνῶμεν τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ;
ΦΑΙ. Εἰ σοί γε δοκεῖ· ὃ μέντοι ζητεῖς οὐκ ἔστ' αὐτόθι.

acuerdo para nada– si definí al amor al comienzo del discurso.
Fedro.- Sí, por Zeus, y de una manera realmente extraordinaria.
Sócr.- ¡Bueno, cuánto más competentes en el arte de los discursos consideras a las ninfas, hijas de Aqueloo, y a Pan, hijo de Hermes, que a Lisias, hijo de Céfalo! ¿O digo tonterías, y también Lisias, al comienzo de su discurso erótico, nos forzó a concebir a Eros como cierta
e cosa determinada que él mismo había decidido, y luego desarrolló hasta el final el resto del discurso ordenándolo todo de acuerdo a esto? ¿Quieres que leamos el comienzo de nuevo?
Fedro.- Si te parece; aunque, en realidad, lo que buscas no está allí.
Sócr.- Lee, para que oiga sus propias palabras.
Fedro.- «Estás al tanto de mi asunto, y ya oíste que,
264 como creo, nos conviene hacerlo. Y entiendo que no estar enamorado de ti no es motivo para que mi pedido fracase. Porque a los enamorados, cuando se les termina el deseo, se arrepientan de los beneficios que pudieron haber hecho...».
Sócr.- Sí, parece que está muy lejos de hacer lo que buscamos: no parte del principio sino del final, como si intentara atravesar el discurso nadando de espaldas, hacia atrás, y empieza con lo que el amante diría a su querido al terminar. ¿O digo tonterías, Fedro, cabeza querida?
b Fedro.- Sí, Sócrates, construye su discurso alrededor de algo que en realidad es un final.
Sócr.- ¿Y el resto? ¿No parece que las frases del discurso han sido arrojadas de cualquier manera? ¿O se ve alguna necesidad de que lo dicho en segundo lugar esté puesto en segundo lugar, y no cualquier otra de las cosas que dice? A mí, que soy un ignorante, me pareció que el escritor, no sin audacia, iba diciendo lo que se le ocurría. ¿Pero conoces tú alguna necesidad *logográfica* que le haya hecho poner estas cosas alineadas una junto a otra de este modo?
Fedro.- Eres muy gentil si crees que soy capaz de en-
c trever sus intenciones con tanta precisión.

ΣΩ. Λέγε, ἵνα ἀκούσω αὐτοῦ ἐκείνου.

ΦΑΙ. "Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι,
καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων,
264 ἀκήκοας. ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι,
ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σοῦ τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν
τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς
ἐπιθυμίας παύσωνται."–

ΣΩ. Ἦ πολλοῦ δεῖν ἔοικε ποιεῖν ὅδε γε ὃ ζη-
τοῦμεν, ὃς οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἀπὸ τελευτῆς ἐξ ὑπ-
τίας ἀνάπαλιν διανεῖν ἐπιχειρεῖ τὸν λόγον, καὶ
ἄρχεται ἀφ' ὧν πεπαυμένος ἂν ἤδη ὁ ἐραστὴς λέγοι
πρὸς τὰ παιδικά. ἢ οὐδὲν εἶπον, Φαῖδρε, φίλη κεφαλή;

b ΦΑΙ. Ἔστιν γέ τοι δή, ὦ Σώκρατες, τελευτή, περὶ
οὗ τὸν λόγον ποιεῖται.

ΣΩ. Τί δὲ τἆλλα; οὐ χύδην δοκεῖ βεβλῆσθαι τὰ τοῦ
λόγου; ἢ φαίνεται τὸ δεύτερον εἰρημένον ἔκ τινος
ἀνάγκης δεύτερον δεῖν τεθῆναι, ἤ τι ἄλλο τῶν ῥη-
θέντων; ἐμοὶ μὲν γάρ ἔδοξεν, ὡς μηδὲν εἰδότι, οὐκ
ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρῆσθαι τῷ γράφοντι· σὺ δ' ἔχεις
τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ᾗ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως
ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν;

ΦΑΙ. Χρηστὸς εἶ, ὅτι με ἡγῇ ἱκανὸν εἶναι τὰ
c ἐκείνου οὕτως ἀκριβῶς διιδεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα
λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν
αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ
μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ
ὅλῳ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Σκέψαι τοίνυν τὸν τοῦ ἑταίρου σου λόγον
εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, καὶ εὑρήσεις τοῦ ἐπι-
γράμματος οὐδὲν διαφέροντα, ὃ Μίδᾳ τῷ Φρυγί φα-
σίν τινες ἐπιγεγράφθαι.

d ΦΑΙ. Ποῖον τοῦτο, καὶ τί πεπονθός;

Sócr.- Pero al menos afirmarías, creo, que todo dis-
curso debe estar constituido como un ser viviente, con
un cuerpo apropiado, que no sea sin pies ni cabeza, sino
que tenga partes intermedias y extremos, escritos como
para que estén relacionados entre sí y con el todo.

Fedro.- Por supuesto.

Sócr.- Examina, entonces, el discurso de tu amigo, a
ver si está (escrito) así o no, y encontrarás que no es di-
ferente del epitafio que, se dice, fue compuesto para Mi-
das el frigio.

d Fedro.- ¿Cuál es y qué sucede con él?

Sócr.- Es así:

Soy una virgen de bronce, yazgo sobre la tumba de [Midas.
Mientras el agua fluya y los grandes árboles rever- [dezcan,
Permaneciendo aquí, sobre el túmulo tan llorado,
anunciaré a los que pasan que Midas está enterrado [aquí.

e Te das cuenta, creo, de que, si se pone un verso an-
tes o después, no cambia nada.

Fedro.- Te burlas de nuestro discurso, Sócrates.

Sócr.- Dejémoslo, para que no te molestes. Aunque
me parece que presenta cantidad de ejemplos que sería
ventajoso observar, tratando, eso sí, de no imitarlos en
nada. Pasemos a los otros discursos; porque en ellos, me
parece, había algo, que les convendría ver a quienes
quieren examinar la oratoria.

265 Fedro.- ¿A qué te refieres?

Sócr.- A que en cierto modo eran opuestos. Pues uno
decía que se debía complacer al amante, el otro al que
no lo era.

Fedro.- Y con gran osadía.

Sócr.- Supuse que ibas a decir la verdad: con locu-
ra. Eso era exactamente lo que estaba pidiendo. Pues
afirmamos que el amor es una suerte de locura, ¿no es
cierto?

ΣΩ. Ἔστι μὲν τοῦτο τόδε—

Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
ὄφρ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,
ἀγγελέω παριοῦσι Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

e ὅτι δ' οὐδὲν διαφέρει αὐτοῦ πρῶτον ὕστατόν τι λέγεσθαι, ἐννοεῖς που, ὡς ἐγῷμαι.

ΦΑΙ. Σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτον μὲν τοίνυν, ἵνα μὴ σὺ ἄχθῃ, ἐάσωμεν — καίτοι συχνά γε ἔχειν μοι δοκεῖ παραδείγματα πρὸς ἅ τις βλέπων ὀνίναιτ' ἄν, μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν μὴ πάνυ τι— εἰς δὲ τοὺς ἑτέρους λόγους ἴωμεν. ἦν γάρ τι ἐν αὐτοῖς, ὡς δοκῶ, προσῆκον ἰδεῖν τοῖς βουλομένοις περὶ λόγων σκοπεῖν.

265 ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις;

ΣΩ. Ἐναντίω που ἤστην· ὁ μὲν γὰρ ὡς τῷ ἐρῶντι, ὁ δ' ὡς τῷ μὴ δεῖ χαρίζεσθαι, ἐλεγέτην.

ΦΑΙ. Καὶ μάλ' ἀνδρικῶς.

ΣΩ. Ὤιμην σε τἀληθὲς ἐρεῖν, ὅτι μανικῶς· ὃ μέντοι ἐζήτουν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο. μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα. ἦ γάρ;

b ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

ΦΑΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε πα-

Fedro.- Sí.

Sócr.- Y que hay dos clases de locura: una producida por enfermedades humanas, y otra por un transtorno divino en las costumbres usuales.

b Fedro.- En efecto.

Sócr.- Y a la locura divina, la dividimos en cuatro partes, relacionadas con cuatro dioses, y adjudicamos la inspiración profética a Apolo, a Diónisos la iniciática, a las Musas la poética, y una cuarta a Afrodita y Eros, la locura amorosa, que, dijimos, era la mejor. Y, mientras trazábamos un esbozo de la pasión amorosa, es probable que diéramos, no sé cómo, con algunas verdades, pero también que nos extraviáramos. Mezclamos esto en un discurso que no carecía por completo de fuerza persuasiva, y entonamos una suerte de himno, como un cuen- c
to, para celebrar, con moderación y piedad, al señor mío y tuyo, Fedro, a Eros, que vela sobre los muchachos hermosos.

Fedro.- Y que yo escuché sin ningún desagrado.

Sócr.- Y bien, tomemos de allí el modo que empleó el discurso para pasar de la censura al elogio.

Fedro.- ¿Qué quieres decir con esto?

Sócr.- Me resulta evidente que lo demás ha sido un juego; pero entre lo dicho al azar mencionamos dos cla-
d ses (de procedimientos) y no sería desagradable, si fuera posible, captar su función en vista de su uso técnico.

Fedro.- ¿Cuáles?

Sócr.- (El primero sería) conducir hacia una idea [clase] única las (cosas) dispersas por muchas partes, abarcándolas con una mirada de conjunto, para que, al definir cada una, se ponga en claro aquello sobre lo cual se quiere en cada caso dar una enseñanza. Como lo que hace un momento se dijo, bien o mal, sobre el amor, al definirse qué es; por lo menos el discurso, gracias a esto, pudo hablar en forma clara y concordar consigo mismo.

Fedro.- ¿Y de la otra clase (de procedimiento) qué dices, Sócrates?

e Sócr.- Es la capacidad inversa de dividir por géneros *(kat'eídē)* según las articulaciones naturales, tratando de

ραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον
c λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως
τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρω-
τα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἔμοιγε οὐκ ἀηδεῶς ἀκοῦσαι.

ΣΩ. Τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέ-
γειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ οὖν αὐτὸ λέγεις;

ΣΩ. Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ
πεπαῖσθαι· τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν
d εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις,
οὐκ ἄχαρι.

ΦΑΙ. Τίνων δή;

ΣΩ. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολ-
λαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον
ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νυνδὴ
περὶ Ἔρωτος, ὃ ἔστιν ὁρισθέν εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς,
ἐλέχθη τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογού-
μενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

e ΣΩ. Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ'
ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέ-
ρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλ'
ὥσπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι
κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς δι-
266 πλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δέ δεξιὰ κληθέντα,
οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ‹ἓν› ἐν ἡμῖν πεφυκὸς
εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ
τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν
πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα
ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ
τῆς μανίας ἀγαγὸν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ,
θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινάμενος
b ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

no quebrantar ninguna parte como haría un mal carnice-
ro, sino como hicieron hace un momento los dos discur-
sos, que tomaron el desarreglo del espíritu en conjunto
266 como un género común. Y así como de un cuerpo único
crecen por naturaleza pares de miembros con el mismo
nombre, que se llaman izquierdos y derechos, también
los dos discursos consideraron lo relacionado con el de-
lirio como un género único por naturaleza en nosotros; y
uno de ellos, cortando y volviendo a cortar la parte de la
izquierda, no se detuvo hasta encontrar en esas (partes)
un cierto amor llamado izquierdo, que denigró muy jus-
tamente. El otro, en cambio, nos condujo hacia las partes
diestras de la locura y encontró otro amor, con el mismo
b nombre que aquél, pero divino, y, al exhibirlo, lo alabó
como la causa de los mayores bienes para nosotros.

Fedro.- Dices grandes verdades.

Sócr.- De esto es de lo que yo mismo soy amante, Fedro, de estas divisiones y reuniones, a fin de ser capaz de hablar y pensar. Y si creo que algún otro tiene la aptitud de dirigir la vista hacia una unidad que comprende naturalmente una multiplicidad, sigo «sus huellas, como las de un dios». Además, a quienes son capaces de hacer esto los denomino por el momento, dios sabrá si correctamente o
c no, dialécticos. Pero ahora que hemos seguido las ense-
ñanzas tuyas y de Lisias, dime cómo tenemos que llamar-
los. ¿O no es esto aquel arte oratoria con la cual Trasíma-
co y los otros que la utilizan se han convertido en sabios
oradores ellos mismos y hacen sabios a otros, a aquellos
que aceptan hacerles presentes como a reyes?

Fedro.- Esos hombres son como reyes, pero segura-
mente no tienen ese conocimiento por el que estás pre-
guntando. Ahora bien, al procedimiento *(eîdos)* éste me
parece que, al llamarlo dialéctico, lo denominas correc-
tamente, pero que el retórico todavía se nos escapa.

d Sócr.- ¿Cómo dices? ¿Habría todavía algo valioso
que, aunque carezca de esto, podría igualmente ser apro-
vechable para la técnica? Ni tú ni yo debemos de ningún
modo menospreciarlo, sino decir también qué es esta
parte que resta de la retórica.

ΣΩ. Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ
Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ
λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυ-
νατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, τοῦτον
διώκω "κατόπισθε μετ.' ἴχνον ὥστε θεοῖο". καὶ μέντοι
καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ
προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε δια-
c λεκτικούς. τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόν-
τας εἰπὲ τί χρὴ καλεῖν· ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἡ λόγων
τέχνη, ᾗ Θρασύμαχός τε καὶ οἱ ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ
μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἳ
ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν;

ΦΑΙ. Βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμο-
νές γε ὧν ἐρωτᾷς. ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς
ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν, διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητο-
ρικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς.

d ΣΩ. Πῶς φῄς; καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπο-
λειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται; πάντως δ' οὐκ ἀτι-
μαστέον αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί, λεκτέον δὲ τί μέντοι
καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τά γ' ἐν
τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις.

ΣΩ. Καὶ καλῶς γε ὑπέμνησας. προοίμιον μὲν
οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ·
ταῦτα λέγει –ἦ γάρ;– τὰ κομψὰ τῆς τέχνης;

e ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ'
ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα· καὶ
πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τόν γε βέλ-
τιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα.

ΦΑΙ. Τὸν χρηστὸν λέγεις Θεόδωρον;

267 ΣΩ. Τί μήν; καὶ ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον ὡς
ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ. τὸν δὲ κάλ-
λιστον Πάριον Εὐηνὸν ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑπο-
δήλωσίν τε πρῶτος ηὗρεν καὶ παρεπαίνους —οἱ δ'

Fedro.- Muchísimo, Sócrates, todo lo que hay en los
libros escritos sobre el arte oratoria.

Sócr.- Sí, y está bien que lo recuerdes. Creo que lo
primero es que al comienzo del discurso hay que pro-
nunciar un *proemio*. A estas cosas llamáis (¿no es cier-
to?) los refinamientos del arte.

e Fedro.- Sí.

Sócr.- En segundo lugar, una *exposición*, después de
ésta los *testimonios*, en tercer lugar los *indicios*, en el
cuarto las *presunciones*. Y creo que el mejor de los artí-
fices de discursos, el hombre de Bizancio, habla de *con-
firmación* y *ratificación*.

Fedro.- ¿Te refieres al hábil Teodoro?

267 Sócr.- Por supuesto. Y que hay que hacer una *refuta-
ción* y además una *refutación adicional*, tanto en la acu-
sación como en la defensa. ¿Y no haremos que inter-
venga en el debate el admirable Eveno de Paros, que fue
el primero en descubrir la *alusión* y los *elogios indirec-
tos*? Y hay quienes dicen que también puso en versos
mnemotécnicos la *censura indirecta*, ¡sabio varón! ¿Y
Tisias, y Gorgias? ¿Los dejaremos dormir, a ellos que
vieron que había que valorar más lo verosímil que lo
verdadero, que gracias al vigor de su palabra hacen que
b lo pequeño parezca grande y lo grande pequeño, que dan
a lo nuevo un aire antiguo y a la inversa, y descubrieron
cómo hablar concisamente o bien con una extensión in-
definida acerca de cualquier cosa? Aunque, escuchándo-
me una vez hablar de esto, Pródico se rió y dijo que él
era el único que había descubierto lo que requiere la ora-
toria: ni los largos ni los breves sino los de extensión
moderada.

Fedro.- ¡El colmo de la sabiduría, Pródico!

Sócr.- ¿Y no mencionaremos a Hipias? Pues creo
que también el extranjero de Elis le daría su voto.

Fedro.- Seguramente

Sócr.- ¿Y qué podríamos decir de los exquisitos mo-
c dos de expresión de Polo, como la *reduplicación* y el *es-
tilo sentencioso* y el *figurado*, y las palabras que Licim-
nio le regaló para contribuir a la elegancia de su estilo?

αὐτὸν καὶ παραψόγους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν— σοφὸς γὰρ ἀνήρ. Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ με-
b γάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην· λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον; ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος αὐτὸς ηὑρηκέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων.

ΦΑΙ. Σοφώτατά γε, ὦ Πρόδικε.

ΣΩ. Ἱππίαν δὲ οὐ λέγομεν; οἶμαι γὰρ ἂν σύμψηφον αὐτῷ καὶ τὸν Ἠλεῖον ξένον γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δ' οὔ;

ΣΩ. Τὰ δὲ Πώλου πῶ φράσωμεν αὖ μουσεῖα
c λόγων–ὡς διπλασιολογίαν καί γνωμολογίαν καί εἰκονολογίαν –ὀνομάτων τε Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας;

ΦΑΙ. Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα;

ΣΩ. Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καί ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. τῶν γε μὴν οἰκτρογόων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἑλκομένων λόγων κεκρατηκέναι τέχνῃ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς
d ἅμα δεινὸς ἀνὴρ γέγονεν, καὶ πάλιν ὠργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καί ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὁθενδὴ κράτιστος.

τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν ἐπάνοδον, ἄλλοι δ' ἄλλο τίθενται ὄνομα.

ΦΑΙ. Τὸ ἐν κεφαλαίῳ ἕκαστα λέγεις ὑπομνῆσαι ἐπὶ τελευτῆς τοὺς ἀκούοντας περὶ τῶν εἰρημένων;

ΣΩ. Ταῦτα λέγω, καὶ εἴ τι σὺ ἄλλο ἔχεις εἰπεῖν λόγων τέχνης πέρι.

ΦΑΙ. Σμικρά γε καὶ οὐκ ἄξια λέγειν.

Fedro.- ¿Pero no había cosas de Protágoras semejantes a éstas, Sócrates?

Sócr.- Sí, muchacho, cierta propiedad del lenguaje, y muchas otras cosas excelentes. Aunque en el arte de los discursos patéticos que se extienden sobre la vejez o la pobreza, me parece que ha vencido el vigor del Calcedonio, que, además, ha llegado a ser al mismo tiempo un
d hombre hábil para encolerizar a la multitud y, luego, dulcificarla hechizándola como él decía, y el mejor para calumniar y para levantar las calumnias, vengan de donde vengan. Con respecto a la terminación de los discursos, parece que todos están de acuerdo, y algunos la llaman *recapitulación* y otros le ponen otro nombre.

Fedro.- ¿Quieres decir el resumen, para recordar al auditorio, al final, cada uno de los puntos tratados?

Sócr.- De eso hablo. Y si tienes algo que agregar sobre el arte oratoria...

Fedro.- Menudencias, y no vale la pena que las diga.

268 Sócr.- Dejemos las pequeñeces, entonces. Mejor, miremos bien a la luz estas cosas y veamos qué poder técnico tienen y cuándo.

Fedro.- Un poder muy fuerte, Sócrates, por lo menos en las reuniones multitudinarias.

Sócr.- Sí que lo tiene. Pero, divino amigo, mira si a ti no te parece también, como a mí, que la trama de este tejido no está bien unida.

Fedro.- Pues muéstramelo.

Sócr.- Dime: si alguien se acercara a tu compañero Erixímaco, o a su padre Acúmeno, y le dijese: «Yo sé aplicar a los cuerpos ciertos (tratamientos) con los que puedo a
b voluntad calentarlos o enfriarlos, y hacerlos vomitar si me parece, o, al contrario, hacerlos evacuar, y muchísimas otras cosas de esta clase. Y, ya que sé esto, considero que poseo la competencia del médico y que puedo capacitar igualmente a cualquier otro a quien transmita la ciencia de estas cosas», ¿qué crees que dirían al escucharlo?

Fedro.- ¿Y qué otra cosa, sino preguntarle si sabe también a quiénes y cuándo se debe hacer cada uno de estos (procedimientos), y en qué medida?

268 ΣΩ. Ἴωμεν δὴ τά γε σμικρά· ταῦτα δὲ ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον ἴδωμεν, τίνα καί πότ' ἔχει τὴν τῆς τέχνης δύναμιν.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἐρρωμένην, ὦ Σώκρατες, ἔν γε δὴ πλήθους συνόδοις.

ΣΩ. Ἔχει γάρ. ἀλλ', ὦ δαιμόνιε, ἰδὲ καὶ σὺ εἰ ἄρα καὶ σοὶ φαίνεται διεστηκὸς αὐτῶν τὸ ἤτριον ὥσπερ ἐμοί.

ΦΑΙ. Δείκνυε μόνον.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι· εἴ τις προσελθὼν τῷ ἑταίρῳ σου Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμενῷ εἴποι ὅτι "Ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ' ἄττα σώμασι προσφέρειν,
b ὥστε θερμαίνειν τ' ἐὰν βούλωμαι καὶ ψύχειν, καὶ ἐὰν μὲν δόξῃ μοι, ἐμεῖν ποιεῖν, ἐὰν δ' αὖ, κάτω διαχωρεῖν, καὶ ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα· καὶ ἐπιστάμενος αὐτὰ ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ᾧ ἂν τὴν τούτων ἐπιστήμην παραδῶ", τί ἂν οἴει ἀκούσοαντας εἰπεῖν;

ΦΑΙ. Τί δ' ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ οὕστινας δεῖ καὶ ὁπότε ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ μέχρι ὁπόσου;

ΣΩ. Εἰ οὖν εἴποι ὅτι "Οὐδαμῶς· ἀλλ' ἀξιῶ τὸν
c ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθόντα αὐτὸν οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν ἃ ἐρωτᾷς;"

ΦΑΙ. Εἰπεῖν ἂν οἶμαι ὅτι μαίνεται ἄνθρωπος, καὶ ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας ἢ περιτυχὼν φαρμακίοις ἰατρὸς οἴεται γεγονέναι, οὐδὲν ἐπαΐων τῆς τέχνης.

ΣΩ. Τί δ' εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις λέγοι ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καί περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται οἰκτράς, καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς
d καὶ ἀπειλητικὰς ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα, καὶ διδάσκων αὐτὰ τραγῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;

ΦΑΙ. Καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι καταγελῷεν εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν

Sócr.- ¿Y si dijera: «No, para nada. Pero estimo que
c el que aprende esto de mí queda capacitado para hacer por sí mismo lo que preguntas»?

Fedro.- Dirían, creo, que el hombre está loco y que escuchó algo de un libro o encontró por casualidad algunos medicamentos y cree que se ha convertido en médico, sin comprender nada del arte.

Sócr.- ¿Y si alguien les saliera al encuentro a Sófocles y Eurípides y les dijera que sabe hacer parrafadas interminables sobre algo insignificante y brevísimas sobre algo de importancia; quejumbrosas, si se lo propone, o, al
d contrario, terroríficas y amenazadoras, y todas las otras cosas de esta clase, y que cree que, enseñándolas, transmite a otros la manera de componer tragedias?

Fedro.- Creo que también ellos se reirían, Sócrates, si alguien creyera que la tragedia es otra cosa que la organización adecuada de estas (partes) entre sí y con el conjunto.

Sócr.- Pero no lo insultarían groseramente, creo, más bien harían como un músico que encontrara a un hombre convencido de que conoce armonía porque llegó a saber cómo se hace para que una cuerda dé el sonido más agudo
e y el más grave. No le diría de mala manera: «¡Desgraciado, no estás en tu sano juicio!», sino, ya que es músico, con más delicadeza: «Hombre excelente, también tiene que saber estas cosas quien quiera llegar a conocer la armonía; sin embargo, es muy posible que, aun teniendo esa capacidad que tienes, no comprenda ni lo más mínimo de la armonía. Tú conoces cosas que es necesario aprender antes de la armonía, pero no las que son propias de la armonía».

Fedro.- Correctísimo.

269 Sócr.- Y también Sófocles le diría, al que les hizo aquella exhibición, que conoce lo previo a la tragedia pero no lo propio de la tragedia; y Acúmeno, que conoce lo previo a la medicina pero no la medicina.

Fedro.- Completamente.

Sócr.- ¡Y bien! Si «Adrasto de voz de miel» o Pericles, digamos, oyeran hablar de esos bellísimos artificios que enumerábamos hace un momento *–estilo conciso* y *estilo*

τούτων σύστασιν πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ
συνισταμένην.
ΣΩ. Ἀλλ' οὐκ ἂν ἀγροίκως γε οἶμαι λοιδορήσειαν,
ἀλλ' ὥσπερ ἂν μουσικὸς ἐντυχὼν ἀνδρὶ οἰομένῳ ἁρ-
μονικῷ εἶναι, ὅτι δὴ τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς οἷόν
τε ὀξυτάτην καὶ βαρυτάτην χορδὴν ποιεῖν, οὐκ ἀγρίως
e εἴποι ἄν· " Ὦ μοχθηρέ, μελαγχολᾷς," ἀλλ' ἅτε μου-
σικὸς ὢν πρᾳότερον ὅτι " Ὦ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ
ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ἁρμονικὸν ἔσεσθαι,
οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἁρμονίας ἐπαΐειν τὸν
τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα· τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα
μαθήματα ἐπίστασαι ἀλλ' οὐ τὰ ἁρμονικά."
ΦΑΙ. Ὀρθότατά γε.
269 ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ Σοφοκλῆς τόν σφισιν ἐπιδεικνύ-
μενον τὰ πρὸ τραγῳδίας ἂν φαίη ἀλλ' οὐ τὰ τραγικά,
καὶ ὁ Ἀκουμενὸς τὰ πρὸ ἰατρικῆς ἀλλ' οὐ τὰ ἰατρικά.
ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.
ΣΩ. Τί δέ τὸν μελίγηρυν Ἄδραστον οἰόμεθα ἢ καὶ
Περικλέα, εἰ ἀκούσειαν ὧν νυνδὴ ἡμεῖς διῆμεν τῶν
παγκάλων τεχνημάτων —βραχυλογιῶν τε καὶ εἰκονολο-
γιῶν καὶ ὅσα ἄλλα διελθόντες ὑπ' αὐγὰς ἔφαμεν εἶναι
b σκεπτέα— πότερον χαλεπῶς ἂν αὐτούς, ὥσπερ ἐγώ τε
καὶ σύ, ὑπ' ἀγροικίας ῥῆμά τι εἰπεῖν ἀπαίδευτον εἰς
τούς ταῦτα γεγραφότας τε καὶ διδάσκοντας ὡς ῥητο-
ρικὴν τέχνην, ἢ ἅτε ἡμῶν ὄντας σοφωτέρους κἂν νῷν
ἐπιπλῆξαι εἰπόντας· " Ὦ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, οὐ
χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν, εἴ τινες μὴ
ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὁρίσασθαι
τί ποτ' ἔστιν ῥητορική, ἐκ δὲ τούτου τοῦ πάθυς τὰ πρὸ
τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν
c ᾠήθησαν ηὑρηκέναι, καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους
ἡγοῦνταί σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ
ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίσ-
τασθαι, οὐδὲν ἔργον ‹ὄν› αὐτοὺς δεῖν παρ' ἑαυτῶν τοὺς
μαθητάς σφων πορίζεσθαι ἐν τοῖς λόγοις".

figurado, y todos los demás que dijimos, mientras los re-
corríamos, que había que examinar a plena luz–, ¿nos
imaginamos acaso que ellos hablarían en términos poco
b educados, con la severidad con que, por grosería, lo hici-
mos tú y yo, a quienes han escrito sobre esto y lo enseñan
como si fuera el arte retórica? ¿O, como son más sabios
que nosotros, también nos reprenderían a nosotros, di-
ciéndonos: «Fedro y Sócrates, no hay que irritarse, sino
más bien ser indulgentes, si algunos, por no conocer la
dialéctica, son incapaces de definir qué es la retórica. Es
porque les pasa esto que, como poseen los conocimientos
previos necesarios para la técnica, creyeron que habían
descubierto la retórica misma. Y así enseñan estas cosas
c a otros y están convencidos de que les han enseñado aca-
badamente la retórica, y creen que usar de forma persua-
siva cada una de ellas y organizar el todo es cosa de nada,
y que los discípulos, en los discursos, deben arreglárselas
por sí mismos»?
Fedro.- Sí, Sócrates, es posible que sea algo así lo
que estos hombres presentan en su enseñanza y en sus
escritos como la técnica retórica, y a mí al menos me pa-
rece que lo que has dicho es cierto. Pero, entonces, el
d arte del que es de veras retórico y persuasivo, ¿cómo y
dónde podría uno procurárselo?
Sócr.- La capacidad de convertirse en un acabado com-
petidor, Fedro, probablemente, mejor dicho necesariamen-
te, es como todo lo demás: si estás dotado por naturaleza
para la retórica, serás un orador distinguido si le añades
ciencia y ejercitación; pero si descuidas alguna de estas co-
sas, serás imperfecto en esa medida. En cuanto a la técni-
ca correspondiente, me parece que no va a aparecer por el
camino *(méthodos)* que siguen Lisias y Trasímaco.
Fedro.- Pero entonces, ¿por dónde?
e Sócr.- Es probable, excelente amigo, que Pericles
haya logrado convertirse en el más perfecto de todos en
el arte retórica.
Fedro.- ¿Por qué?
Sócr.- Todas las grandes artes necesitan un comple-
270 mento de charlatanería y de especulaciones elevadas sobre

ΦΑΙ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύει γε τοιοῦτόν τι εἶναι τὸ τῆς τέχνης ἣν οὗτοι οἱ ἄνδρες ὡς ῥητορικὴν διδάσκουσίν τε καί γράφουσιν, καὶ ἔμοιγε δοκεῖς ἀληθῆ εἰρηκέναι· ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν

d ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι;

ΣΩ. Τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκός–ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον–ἔχειν ὥσπερ τἆλλα· εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσῃ ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ' ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσῃ. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ᾗ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος.

ΦΑΙ. Ἀλλὰ πῇ δή;

e ΣΩ. Κινδυνεύει, ὦ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δή;

ΣΩ. Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται

270 ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι. τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο· προσπεσὼν γὰρ οἶμαι τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἵλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

ΦΑΙ. Πῶς τοῦτο λέγεις;

b ΣΩ. Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Πῶς δή;

ΣΩ. Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν.

la naturaleza. Pues la sublimidad del pensamiento y el perfecto acabado del trabajo parecen venir de allí. Esto es lo que adquirió Pericles, además de su capacidad natural. Pues dio con Anaxágoras, que era, creo, un hombre de esta clase, y se llenó de tales especulaciones y llegó (a comprender) la naturaleza de la inteligencia y de la falta de inteligencia, cosas sobre las cuales, por cierto, Anaxágoras discurría ampliamente; y sacó de allí lo que era apropiado para el arte oratoria.

Fedro.- ¿Qué quieres decir?

b Sócr.- La retórica tiene, en un sentido, el mismo carácter que la medicina.

Fedro.- ¿Cómo?

Sócr.- En ambas es necesario analizar una naturaleza, en una la del cuerpo, en la otra la del alma, si vamos a actuar no meramente en forma rutinaria y empírica, sino en forma técnica, administrando a uno medicinas y un régimen de comida para producir salud y fuerza, y a la otra discursos y conductas de acuerdo a los usos, para transmitirle la convicción y excelencia que se desea (para ella).

Fedro.- Por lo menos, Sócrates, es verosímil que sea así.

c Sócr.- ¿Y crees que es posible comprender la naturaleza del alma de un modo digno de mención sin haber comprendido la naturaleza del todo?

Fedro.- Por lo menos, si se puede dar fe en algo a Hipócrates, el Asclepíada, ni siquiera sobre el cuerpo se entendería nada sin este modo de proceder.

Sócr.- Y dice bien, compañero. Sin embargo, además de Hipócrates, hay que escudriñar el razonamiento *(tòn lógon)* y examinar si concuerda (con él).

Fedro.- Sí, claro.

Sócr.- Entonces, examina qué pueden decir acerca de la naturaleza Hipócrates y el razonamiento verdadero.

d ¿No es éste el modo de reflexionar acerca de la naturaleza de lo que sea? En primer lugar, ver si aquello acerca de lo cual queremos ser técnicos nosotros mismos y poderlo enseñar a otros, es simple o complejo *(polyeidés)*. Luego, si es simple, investigar qué capacidad tiene

ΦΑΙ. Τὸ γοῦν εἰκός, ὦ Σώκρατες, οὕτως.

c ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει· χρὴ μέντοι πρὸς τῷ Ἱπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ.

ΦΑΙ. Φημί.

ΣΩ. Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἆρ' οὐχ

d ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως· πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;

ΦΑΙ. Κινδυνεύει, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἡ γοῦν ἄνευ τούτων μέθοδος ἐοίκοι ἂν ὥσπερ

e τυφλοῦ πορείᾳ. ἀλλ' οὐ μὴν ἀπεικαστέον τόν γε τέχνῃ μετιόντα ὁτιοῦν τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ, ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἄν τῳ τις τέχνῃ λόγους διδῷ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει· ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο.

ΦΑΙ. Τί μήν;

271 ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ ἅμιλλα αὐτῷ τέταται πρὸς τοῦτο πᾶσα· πειθὼ γὰρ ἐν τούτῳ ποιεῖν ἐπιχειρεῖ. ἢ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχός τε καὶ ὃς ἂν ἄλλος σπουδῇ τέχνην ῥητορικὴν διδῷ, πρῶτον πάσῃ ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον

por naturaleza para actuar y sobre qué, o cuál para recibir una acción, y por acción de qué agente. Y si tiene más de un aspecto *(pleíō eídē),* enumerarlos y considerar para cada uno de ellos lo mismo que se tuvo en cuenta para uno solo: por cuál de ellos puede naturalmente producir qué o por cuál puede padecer qué y por la acción de qué.

Fedro.- Es posible, Sócrates.

Sócr.- Sin esto, el procedimiento *(méthodos)* se pare-

e cería a una marcha a ciegas, y seguramente no hay que representarse a quien se dedica a cualquier actividad de un modo técnico como un ciego o un sordo. Está claro, al contrario, que si se enseña técnicamente discursos a otro, se indicará con exactitud qué es realmente la naturaleza *(tèn ousían... tês phýseōs)* de aquello a lo que aplicará los discursos. Y esto será sin duda el alma.

Fedro.- Sí, seguramente.

271 Sócr.- Pues bien, todo su esfuerzo estará tendido hacia esto, porque es allí, (en el alma), donde intenta producir la persuasión, ¿no es así?

Fedro.- Sí.

Sócr.- Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe seriamente la técnica oratoria, describirá en primer lugar con toda exactitud el alma y hará ver si es algo uno y homogéneo por naturaleza o análogo a la conformación del cuerpo y complejo; pues esto, decimos, es mostrar qué es su naturaleza.

Fedro.- Totalmente.

Sócr.- En segundo lugar, con qué puede hacer qué o padecer (qué) por acción de qué, según su naturaleza.

Fedro.- Por supuesto.

b Sócr.- Y en tercer lugar, luego de clasificar los géneros *(génē)* de discursos y los del alma y las afecciones de éstos, explicará en cada caso la causa y los ajustará entre sí, y enseñará cómo, si es de tal o tal género, por cuáles discursos y por qué causa un alma es persuadida necesariamente y otra no.

Fedro.- ¡Pero eso sería extraordinario!

Sócr.- Por cierto, querido amigo, no hay otro modo de que nuestro asunto o cualquier otro pueda ser tratado téc-

ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές· τοῦτο γάρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Δεύτερον δέ γε, ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν.

ΦΑΙ. Τί μήν;

b ΣΩ. Τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἵα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται, ἡ δὲ ἀπειθεῖ.

ΦΑΙ. Κάλλιστα γοῦν ἄν, ὡς ἔοικ', ἔχοι οὕτως.

ΣΩ. Οὔτοι μὲν οὖν, ὦ φίλε, ἄλλως ἐνδεικνύμενον ἢ λεγόμενον τέχνῃ ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται
c οὔτε τι ἄλλο οὔτε τοῦτο. ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως· πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθώμεθα αὐτοῖς τέχνῃ γράφειν.

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον;

ΣΩ. Αὐτὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές· ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν καθ' ὅσον ἐνδέχεται, λέγειν ἐθέλω.

ΦΑΙ. Λέγε δή.

ΣΩ. Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία
d οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει. ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοίδε, οἱ δὲ τοιοίδε γίγνονται· τούτων δὲ δὴ οὕτω διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοίδε διὰ τάδε δυσπειθεῖς· δεῖ δὴ ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὀξέως τῇ
e αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναί πω

nicamente, en discursos efectivamente pronunciados o es-
c critos (como modelos). Pero los autores actuales de artes oratorias, que tú conoces, son astutos y se disimulan, aunque tienen un excelente conocimiento del alma. Entonces, no dejemos que nos convenzan de que escriben con arte mientras no hablen y escriban de este modo.

Fedro.- ¿Y cuál es el modo éste?

Sócr.- Exponerlo directamente no es fácil, pero estoy dispuesto a hablar de cómo hay que escribir si se quiere proceder lo más técnicamente posible.

Fedro.- Bien, habla.

Sócr.- Puesto que el poder del discurso es conducir las
d almas, el que se dispone a convertirse en orador tiene que conocer necesariamente cuántos tipos *(eídē)* tiene el alma. Pues hay un cierto número (de tipos), con cualidades determinadas, de lo que resultan (tipos) distintos de (individuos). Hecha esta distinción, (hay que distinguir), a su vez, los tipos del discurso, su número y la cualidad de cada uno. Pues los (individuos) de tal clase son persuadidos fácilmente por tales discursos, por tal causa, de tales cosas; otros de tal otra (clase) serán difíciles de persuadir debido a tales (motivos). Cuando se han comprendido estas cosas de modo adecuado, hay que observar cómo son en la prác-
e tica efectiva y cómo se las ejercita, y ser capaces de seguirlas con una percepción afinada, o (conformarse con) no saber más que lo que en su momento se aprendió en la escuela (de retórica). Pero cuando se está en condiciones de decir cuál (tipo de hombre) es persuadido por cuáles (discursos) y cuando se lo tiene al lado, se es capaz de ver
272 con claridad e indicarse a uno mismo: «Éste es el hombre con aquella índole *(phýsis)* que tenían en vista las lecciones y que ahora tengo aquí presente en persona, y debo aplicarle estos discursos de este modo, para persuadirlo de esto»; cuando se dispone ya de todo esto, y se añade el momento oportuno para hablar y contenerse, y para usar el *estilo conciso* y el *lastimero, la denigración* y cada una de las clases de discursos que se haya aprendido, discerniendo el momento favorable y el desfavorable para ello, entonces y no antes la técnica estará lograda en toda su belleza y per-

πλέον αὐτῷ ὧν τότε ἤκουεν λόγων συνών. ὅταν δὲ εἰ-
πεῖν τε ἱκανῶς ἔχῃ οἷος ὑφ' οἵων πείθεται, παραγιγ-
νόμενόν τε δυνατὸς ᾖ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκ-
272 νυσθαι ὅτι οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις περὶ ἧς τότε
ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ᾗ προσοιστέον
τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ, ταῦτα
δ' ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε
λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλει-
νολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων τε ὅσα ἂν εἴδη μάθῃ
λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγ-
νόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασ-
μένη, πρότερον δ' οὔ· ἀλλ' ὅτι ἂν αὐτῶν τις ἐλλείπῃ
b λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων, φῇ δὲ τέχνῃ λέγειν, ὁ μὴ
πειθόμενος κρατεῖ. "Τί δὴ οὖν; φήσει ἴσως ὁ συγγρα-
φεύς, ὦ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, δοκεῖ οὕτως; ἢ ἄλλως
πως ἀποδεκτέον λεγομένης λόγων τέχνης;"
ΦΑΙ. Ἀδύνατόν που, ὦ Σώκρατες, ἄλλως· καίτοι
οὐ σμικρόν γε φαίνεται ἔργον.
ΣΩ. Ἀληθῆ λέγεις. τούτου τοι ἕνεκα χρὴ πάντας
τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα ἐπισκο-
πεῖν εἴ τίς πῃ ῥᾴων καὶ βραχυτέρα φαίνεται ἐπ'
c αὐτὴν ὁδός, ἵνα μὴ μάτην πολλὴν ἀπίῃ καὶ τραχεῖαν,
ἐξὸν ὀλίγην τε καὶ λείαν. ἀλλ' εἴ τινά πῃ βοήθειαν
ἔχεις ἐπακηκοὼς Λυσίου ἤ τινος ἄλλου, πειρῶ λέγειν
ἀναμιμνῃσκόμενος.
ΦΑΙ. Ἕνεκα μὲν πείρας ἔχοιμ' ἄν, ἀλλ' οὔτι νῦν
γ' οὕτως ἔχω.
ΣΩ. Βούλει οὖν ἐγώ τιν' εἴπω λόγον ὃν τῶν περί
ταῦτά τινων ἀκήκοα;
ΦΑΙ. Τί μήν;
ΣΩ. Λέγεται γοῦν, ὦ Φαῖδρε, δίκαιον εἶναι καὶ τὸ
τοῦ λύκου εἰπεῖν.
d ΦΑΙ. Καὶ σύ γε οὕτω ποίει.
ΣΩ. Φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν
οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους· παντά-

b fección. Pero si se omite algo de esto, sea al pronunciar los
discursos, sea al enseñar o al escribir, se podrá declarar que
se habla con arte, pero gana el que no se lo cree. «¿Y bien,
entonces?», diría nuestro autor, «¿Os parece así, Fedro y
Sócrates, o quizás habría otro modo de entender la llama-
da arte oratoria?».
Fedro.- Estoy seguro de que no hay otro, Sócrates,
pero no deja de ser un menudo trabajo.
Sócr.- Tienes razón. Por esto hay que dar vuelta de
arriba abajo todos los argumentos *(toùs lógous)* y exami-
c nar si por algún lado aparece algún camino más fácil y
más corto hacia ella, para no desviarse inútilmente por
uno largo y áspero, si tenemos abierto otro corto y llano.
Pero si puedes tal vez prestar alguna ayuda con lo que has
escuchado de Lisias o de algún otro, trata de hacer me-
moria y dilo.
Fedro.- Si es por intentarlo, podría hacerlo, pero no
así, en el momento.
Sócr.- ¿Quieres, entonces, que diga yo lo que he es-
cuchado de algunos de los que se ocupan de esto?
Fedro.- Cómo no.
Sócr.- De todos modos, Fedro, se dice que es justo
que se defienda también al lobo.
d Fedro.- Hazlo tú, entonces.
Sócr.- Dicen, en efecto, que no hay que solemnizar
tanto estas cosas, ni hay que llevar a nadie cuesta arriba
haciéndole dar largos rodeos. Porque, como dijimos
también al comienzo de este razonamiento *(lógou),* el
que pretende ser retórico de modo satisfactorio no tiene
ninguna necesidad de ocuparse de la verdad respecto a
los asuntos justos o buenos, ni tampoco respecto a los
hombres que, por naturaleza o por crianza, son de esa ín-
dole. Porque, en los tribunales, a nadie le interesa para
nada la verdad sobre esto, sino lo convincente *(toû pi-*
e *thanoû).* Y esto es lo verosímil *(tò eikós),* y el que se
propone hablar con arte debe aplicarse a ello. A veces ni
siquiera deben exponerse los hechos efectivamente su-
cedidos, si no han sucedido de modo verosímil, sino lo
verosímil, tanto en la acusación como en la defensa. Y,

πασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι δικαίων ἢ ἀγαθῶν πέρι πραγμάτων, ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῇ, τὸν μέλλοντα ἱκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ·
e τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνῃ ἐρεῖν. οὐδὲ γὰρ αὖ τὰ πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ᾖ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα, ἔν τε κατηγορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ, καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ διὰ παντὸς
273 τοῦ λόγου γιγνόμενον τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν.

ΦΑΙ. Αὐτά γε, ὦ Σώκρατες, διελήλυθας ἃ λέγουσιν οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ προσποιούμενοι εἶναι· ἀνεμνήσθην γὰρ ὅτι ἐν τῷ πρόσθεν βραχέως τοῦ τοιούτου ἐφηψάμεθα, δοκεῖ δὲ τοῦτο πάμμεγα εἶναι τοῖς περὶ ταῦτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τόν γε Τεισίαν αὐτὸν πεπάτηκας ἀκριβῶς· εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή
b τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν.

ΦΑΙ. Τί γὰρ ἄλλο;

ΣΩ. Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικὸν ἔγραψεν ὡς ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικὸς ἰσχυρὸν καὶ δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικαστήριον ἄγηται, δεῖ δὴ τἀληθὲς μηδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι, τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἤστην, ἐκείνῳ δὲ καταχρήσασθαι τῷ
c Πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῷδε ἐπεχείρησα; ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλά τι ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη τῷ ἀντιδίκῳ. καὶ περὶ τἆλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστί τὰ τέχνῃ λεγόμενα. οὐ γάρ, ὦ Φαῖδρε;

ΦΑΙ. Τί μήν;

en general, cuando se habla, hay que perseguir lo verosímil por todos los medios y echar por la borda la ver-
273 dad, pues lograr la verosimilitud a lo largo de todo el discurso constituye la totalidad de la técnica.

Fedro.- Acabas de exponer, Sócrates, lo mismo que dicen quienes se presentan como profesionales en el arte oratoria. Recuerdo que ya antes hemos tocado brevemente esto; parece que es algo muy importante para los que se ocupan de estas cuestiones.

Sócr.- Pero a Tisias al menos lo has recorrido meticulosamente... Pues bien, que nos diga entonces Tisias,
b también él, si opina que lo verosímil es algo distinto de lo que le parece a la multitud.

Fedro.- ¿Y qué otra cosa?

Sócr.- Gracias, parece, a su descubrimiento, tan sabio como técnicamente brillante, escribió que, si un hombre débil y valiente le pega a uno fuerte y cobarde, y le quita el manto o alguna otra cosa, y es llevado ante el tribunal, ninguno de los dos debe decir la verdad: el cobarde tiene que afirmar que el valiente no lo golpeó él solo, y éste sostener que (sí, efectivamente) estaban los
c dos solos, y sacar partido contra aquél de aquello de «¿Cómo uno como yo iba a atacar a uno como él?». Éste, por supuesto, no va a admitir su propia cobardía, sino que tratará de decir alguna otra mentira y (con ella) quizás le dará pie al adversario para que vuelva a refutarlo. Y, en las demás circunstancias, lo que se dice de acuerdo a los procedimientos técnicos es más o menos de esta clase, ¿o no, Fedro?

Fedro.- Seguramente.

Sócr.- ¡Ay, parece que Tisias descubrió hábilmente una técnica escondida, él o quienquiera que haya sido y como le guste ser llamado! Pero, compañero, ¿le diríamos o no...?
d Fedro.- ¿Qué?

Sócr.- Esto: «Hace un tiempo, Tisias, que nosotros, ya antes de que intervinieses, estábamos diciendo que esta verosimilitud se produce para el vulgo sobre todo por una semejanza con lo verdadero; y explicamos hace

ΣΩ. Φεῦ, δεινῶς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην
τέχνην ἀνευρεῖν ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὅστις δή ποτ' ὢν
τυγχάνει καὶ ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος. ἀτάρ, ὦ
ἑταῖρε, τούτῳ ἡμεῖς πότερον λέγωμεν ἢ μὴ –
d ΦΑΙ. Τὸ ποῖον;
ΣΩ. Ὅτι, ὦ Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ πα-
ρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς
τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγ-
γιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι
πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται
εὑρίσκειν. ὥστ' εἰ μὲν ἄλλο τι περί τέχνης λόγων λέγ-
εις, ἀκούοιμεν ἄν· εἰ δὲ μή, οἷς νυνδὴ διήλθομεν πει-
σόμεθα, ὡς ἐὰν μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύ-
e σεις διαριθμήσηται, καὶ κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ
ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ' ἓν ἕκαστον περι-
λαμβάνειν, οὔ ποτ' ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρι καθ'
ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ. ταῦτα δὲ οὐ μή ποτε κτήση-
ται ἄνευ πολλῆς πραγματείας· ἣν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέ-
γειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι
τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν
δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύ-
ναμιν. οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τεισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι
ἡμῶν, ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν
274 ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε
καὶ ἐξ ἀγαθῶν. ὥστ' εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυ-
μάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον, οὐχ ὡς σὺ δο-
κεῖς. ἔσται μήν, ὡς ὁ λόγος φησίν, ἐάν τις ἐθέλῃ, καὶ
ταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα.
ΦΑΙ. Παγκάλως ἔμοιγε δοκεῖ λέγεσθαι, ὦ Σώκρα-
τες, εἴπερ οἷός τέ τις εἴη.
ΣΩ. Ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν
b καὶ πάσχειν ὅτι ἄν τῳ συμβῇ παθεῖν.
ΦΑΙ. Καὶ μάλα.
ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων
πέρι ἱκανῶς ἐχέτω.

un momento que el que conoce la verdad es siempre el que mejor sabe descubrir semejanzas. Así que, si tienes algo más que decir sobre el arte oratoria, te escuchamos; si no, seguiremos convencidos de lo que acabamos de exponer: que si no se han enumerado las (diversas)
e naturalezas de los (posibles) oyentes, si no se es capaz tanto de dividir los entes según sus géneros como de abarcarlos uno a uno en una idea única, no se podrá nunca ser competente en el arte oratoria, en cuanto es humanamente posible. Y esto no se adquirirá nunca sin mucho esfuerzo, y el sabio debe esforzarse en ello no con el fin de hablar a los hombres y de actuar entre ellos, sino para poder decir cosas agradables a los dioses y, en todo y en cuanto pueda, para actuar agradándoles. No es, pues, Tisias, a sus compañeros de esclavitud, afirman los que
274 son más sabios que nosotros, a quienes ha de ocuparse en complacer el hombre juicioso, salvo como algo accesorio, sino a los más excelentes de los amos. Así que no te asombres si el rodeo es largo: pues es necesario darlo para lograr grandes cosas, no como te parece a ti. Pero en verdad, como afirma el argumento, si se quiere, también estas cosas (menores) se derivarán de aquéllas del mejor modo posible.

Fedro.- A mí me parece maravillosamente dicho, Sócrates, si es que se es capaz.

Sócr.- Pero cuando se intenta de veras algo noble, es
b noble también aceptar lo que venga.

Fedro.- Por cierto.

Sócr.- Bien. Esto es suficiente sobre el arte y la falta de arte en los discursos.

Fedro.- Sin duda.

Sócr.- Pero queda por verse la cuestión de si escribir resulta decoroso o indecoroso, en qué circunstancias está bien hacerlo y en cuáles sería impropio, ¿no es cierto?

Fedro.- Sí.

Sócr.- ¿Pero sabes de qué modo agradarás más al dios en cuestión de discursos, al pronunciarlos o al tratar de ellos?

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῇ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῷ χαριῇ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ;

c ΣΩ. Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

ΦΑΙ. Γελοῖον ἤρου· ἀλλ' ἃ φῂς ἀκηκοέναι λέγε.

ΣΩ. Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν
d εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὺθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις· ὁ δὲ ἤρετο ἥντινα
e ἑκάστη ἔχοι ὠφελίαν, διεξιόντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψεγεν, τὸ δ' ἐπῄνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἑκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφότερα Θαμοῦν τῷ Θεὺθ λέγεται ἀποφήνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν· ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, "Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα," ἔφη ὁ Θεύθ, "σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη." ὁ δ' εἶπεν· "Ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν
275 σύ, πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὔνοιαν τοὐναντίον εἶπες

Fedro.- Para nada. ¿Y tú?

c Sócr.- Al menos puedo contar una tradición de los antepasados; si es verdad, ellos lo sabrán. Si pudiésemos descubir la verdad por nosotros mismos, ¿nos seguirían acaso preocupando en lo más mínimo las creencias humanas?

Fedro.- Qué pregunta ridícula. Pero cuéntame lo que dices que escuchaste.

Sócr.- Pues bien, escuché que en la región de Naucratis, en Egipto, vivió uno de los antiguos dioses de allá, al que está consagrado el pájaro que llaman ibis, y el nombre de la divinidad misma es Teuth. Éste fue el primero
d que descubrió los números, el cálculo, la geometría y la astronomía, además del juego de damas y los dados, y sobre todo las letras. Por ese entonces era rey de todo Egipto Thamus, que residía en la gran ciudad del Alto Egipto que los griegos llaman la Tebas de Egipto y cuyo dios es Ammón. Teuth se presentó al rey, le mostró sus artes y le dijo que había que difundirlas entre los demás egipcios. Thamus le preguntó qué utilidad tenía cada una; y mientras Theut se lo iba explicando, él elogiaba o criticaba lo
e que le parecía bien o mal dicho. Se dice que Thamus le hizo muchas observaciones en uno y otro sentido sobre cada una de las artes, y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegaron a la escritura, dijo Teuth: «Este conocimiento, oh rey, hará a los egipcios más sabios y más memoriosos. Tanto la memoria como la sabiduría han encontrado remedio». Pero el rey le dijo: «Artificiosísimo Teuth, algunos son capaces de dar a luz los (instrumentos) técnicos, y otros, de discernir en qué medida serán perjudiciales o provechosos para quienes van a usarlos.
275 Tú ahora, como eres el padre de la escritura, dices por indulgencia lo contrario de su verdadero efecto. Esto producirá olvido en las almas de quienes lo aprendan, pues, por confiar en la escritura, dejarán de ejercitar su memoria y recordarán de forma externa, por marcas extrañas, y no desde su interior y por sí mismos. No has encontrado entonces un remedio para la memoria *(mnēmē),* sino para el hecho de recordar *(hypómnēsis).* Y lo que procuras a tus alumnos no es la verdadera sabiduría, sino su apa-

ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυ-
χαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν
γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐ-
τοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνῃσκομένους· οὔκουν μνήμης
ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ηὗρες. σοφίας δὲ τοῖς
μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ
σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δό-
b ξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλε-
ποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν."

ΦΑΙ. Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ
ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς.

ΣΩ. Οἱ δέ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδω-
ναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικοὺς πρώτους
γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὖσι σοφοῖς
ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκο-
ύειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ'
c ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ
ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει.

ΦΑΙ. Ὀρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμ-
μάτων ἔχειν ᾗπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι κα-
ταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ
βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας
γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ,
πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ
d τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Ὀρθότατα.

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή,
καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης
ἔκγονα ἕστηκε μὲν ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πά-
νυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι
φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγο-
μένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐ-
τὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχ-
e χοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ'

riencia; pues al convertirse, gracias a ti, en gente muy in-
formada sin haber recibido enseñanza, parecerá que sa-
b ben muchísimas cosas, cuando en realidad sobre la ma-
yoría de ellas no saben nada y serán insoportables de
tratar, ya que se habrán convertido en sabios aparentes,
pero no en sabios».

Fedro.- ¡Sócrates, con qué facilidad fabricas histo-
rias egipcias o del país que se te antoje!

Sócr.- Amigo, los (sacerdotes) del templo de Zeus en
Dodona afirmaban que las primeras palabras proféticas sa-
lieron de una encina. A la gente de entonces, ya que no
eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba, en su
sencillez, con escuchar a una encina o a una piedra, con tal
c de que dijeran verdades. Pero a ti seguramente te importa
quién es el que lo dice y de qué país es; pues no te basta
con averiguar si es así o no.

Fedro.- Tienes razón en retarme, pues me parece
que, con respecto a la escritura, es como dice el tebano.

Sócr.- Por lo tanto, el que cree que puede dejar un co-
nocimiento técnico por escrito, y el que lo acepta creyen-
do que de lo escrito saldrá algo seguro y estable, serían
gente de una gran ingenuidad, y realmente desconoce-
rían el oráculo de Ammón si creyeran que las palabras
d escritas son algo más que un modo de recordar al que ya
lo sabe aquello a lo que se refiere el escrito.

Fedro.- Correctísimo.

Sócr.- Eso es lo que tiene de temible la escritura, Fe-
dro, y es algo semejante, en verdad, a lo que ocurre con la
pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como
seres vivos, pero si se les pregunta algo, callan muy so-
lemnemente. Lo mismo sucede con los escritos: creerías
que hablan como si estuvieran pensando algo, pero si quie-
res aprender y les preguntas algo acerca de lo que dicen,
dan a entender siempre una sola y misma cosa. Y una vez
e que ha sido escrito, el discurso *(lógos)* rueda por todas par-
tes, lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a
quienes no les concierne para nada, y no sabe reconocer
a quiénes debe dirigirse y a quiénes no. Y cuando se lo tra-
ta en forma destemplada y se lo reprueba injustamente, ne-

αὕτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

276 ΣΩ. Τί δ'; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καί δυνατώτερος τούτου φύεται;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καί πῶς λέγεις γιγνόμενον;

ΣΩ. Ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.

b ΣΩ. Παντάπασι μὲν οὖν. τόδε δή μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῇ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῴη ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῷ ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

c ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῇ, τὰ δὲ ὡς ἑτέρως ἂν ᾗ λέγεις ποιοῖ.

ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἧττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα;

ΦΑΙ. Ἥκιστά γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὑτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι.

ΦΑΙ. Οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός.

cesita siempre del padre que lo defienda, pues él por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo.

Fedro.- También esto está correctísimamente dicho.

276 Sócr.- ¿Y bien? ¿Consideramos otro discurso, hermano de éste, pero legítimo, y vemos de qué manera nace, y cómo se desarrolla mucho mejor que éste y con más fuerza?

Fedro.- ¿Cuál es, y cómo dices que nace?

Sócr.- El que se escribe, junto con la ciencia, en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo y que sabe a quién debe hablar y ante quién callar.

Fedro.- Te refieres al discurso del que sabe, vivo y animado, del cual el escrito podría llamarse, justamente, una imagen.

b Sócr.- Sí, exactamente. Dime, entonces: el campesino sensato, que tiene semillas por las que se preocupa y que querría que fructificaran, ¿iba en serio a sembrarlas, en el verano, en los jardines de Adonis, y se alegraría al verlas ponerse lozanas en ocho días, o haría esto, si es que lo hace, por diversión y con motivo de la fiesta, y para las semillas que realmente le importan utilizaría la técnica agrícola, sembrándolas en terreno adecuado, y estaría satisfecho cuando a los ocho meses su siembra alcanzara la madurez?

c Fedro.- Sí, Sócrates, creo que haría así cuando actúa con seriedad, y cuando no, de ese otro modo que dices.

Sócr.- ¿Y diríamos que el que posee las ciencias de lo justo, lo bello y lo bueno, tiene para sus propias semillas menos sensatez que el agricultor?

Fedro.- En absoluto.

Sócr.- Entonces, no será con ánimo serio que las «escriba en el agua», o en tinta, con el cálamo, mediante discursos que ni son capaces de defenderse con la palabra, ni de enseñar la verdad en forma adecuada.

Fedro.- No, por lo menos no es probable.

d Sócr.- No, por cierto. Pero los jardines de letras, parece, los sembrará y escribirá para divertirse, cuando los escriba, atesorando recordatorios para sí mismo, si es que «llega la olvidadiza vejez», y para todo el que haya

d ΣΩ. Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι, ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς· ὅταν ‹δὲ› ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὑτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότ' ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

e ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ
277 ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

ΦΑΙ. Πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

ΣΩ. Νῦν δὴ ἐκεῖνα ἤδη, ὦ Φαῖδρε, δυνάμεθα κρίνειν, τούτων ὡμολογημένων.

ΦΑΙ. Τὰ ποῖα;

ΣΩ. Ὧν δὴ πέρι βουληθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς
b τῶν λόγων γραφῆς πέρι, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἳ τέχνῃ καὶ ἄνευ τέχνης γράφοιντο. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλῶσθαι μετρίως.

ΦΑΙ. Ἔδοξέ γε δή· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

ΣΩ. Πρὶν ἄν τις τό τε ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ πέρι ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ, περί τε ψυχῆς φύ-

seguido el mismo rastro, y se complacerá en contemplar cómo crecen esas tiernas plantas. Y mientras otros se dedican a otras diversiones, como regarse con vino en los banquetes y las otras que acompañan a ésta, él, probablemente, pasará el tiempo entreteniéndose con aquellos placeres que digo y no con éstos.

e Fedro.- ¡Qué diversión excelente, Sócrates, comparada con la vulgaridad de otras, esta que dices, la de quien puede divertirse con los discursos, componiendo relatos sobre la justicia y las otras cosas de que hablas!

Sócr.- Puede ser, querido Fedro. Pero creo que mucho más hermoso resulta ocuparse seriamente de ellas, cuando, sirviéndose del arte dialéctica y tomando un alma adecuada, se plantan y siembran en ella discursos
277 acompañados de ciencia, capaces de prestarse ayuda a sí mismos y a quien los ha plantado, y que no son de ningún modo estériles, sino que llevan una semilla de la que germinarán, en otros caracteres, otros discursos capaces de producir siempre esta (semilla) inmortal, y de hacer a su poseedor lo más feliz que puede ser un hombre.

Fedro.- Sí, esto que dices es mucho más bello todavía.

Sócr.- Si estamos de acuerdo en esto, Fedro, ya estamos ahora en condiciones de decidir la cuestión anterior.

Fedro.- ¿Cuál?

Sócr.- Lo que queríamos ver y que nos trajo hasta aquí:
b examinábamos el reproche que se hacía a Lisias por escribir discursos, y en cuanto a los discursos mismos, los que estaban escritos con técnica o sin ella. Me parece que hemos aclarado adecuadamente qué es técnico y qué no.

Fedro.- Parece que sí, pero recuérdame de nuevo cómo.

Sócr.- Hasta que no se conozca la verdad sobre cada una de las cosas acerca de las que se habla o escribe; se sea capaz de definir cada cosa en sí misma y en su totalidad, y, una vez definida, se sepa dividirla a su vez por géneros, hasta llegar al (género) indivisible; y se pueda discernir, de este mismo modo, la naturaleza del alma, (para)
c descubrir el género (de discurso) adecuado a cada naturaleza, y se establezca y organice el discurso de acuerdo a

σεως διδὼν κατὰ ταὐτά, τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ
c φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν
λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους
διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ, οὐ πρότερον δυνατὸν
τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ
λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ
πεῖσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν τοῦτό γε οὕτω πως ἐφάνη.

d ΣΩ. Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λό-
γους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ γιγνόμενον ἐν
δίκῃ λέγοιτ' ἂν ὄνειδος ἢ μή, ἆρα οὐ δεδήλωκεν τὰ
λεχθέντα ὀλίγον ἔμπροσθεν–

ΦΑΙ. Τὰ ποῖα;

ΣΩ. Ὡς εἴτε Λυσίας ἤ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν
ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς, σύγγραμμα
πολιτικὸν γράφων καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βε-
βαιότητα ἡγούμενος καὶ σαφήνειαν, οὕτω μὲν ὄνειδος
τῷ γράφοντι, εἴτε τίς φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἀγνοεῖν
e ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν
καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονεί-
διστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.

ΦΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ
ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον
εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ
μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ
λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ δι-
278 δαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν
τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ
τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις
καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ
καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναρ-
γὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς
τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους
εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ,

ello, dando al alma abigarrada discursos abigarrados y en
todos los modos, y (discursos) simples al (alma) simple;
antes (de todo esto), el género oratorio no podrá ser trata-
do técnicamente en la medida en que su naturaleza lo ad-
mite, ni en vista de la enseñanza ni de la persuasión, como
toda nuestra argumentación anterior nos ha indicado.

Fedro.- Sí, sin duda así quedó de manifiesto.

d Sócr.- Y en cuanto a lo otro, si es conveniente o ver-
gonzoso pronunciar y escribir discursos, y cuándo sería
justo hacer de ello un reproche o no, ¿no quedó aclara-
do con lo que dijimos un poco antes?

Fedro.- ¿Qué?

Sócr.- Que si Lisias u otro cualquiera escribió algu-
na vez o escribirá en el futuro, como particular o bien
como hombre público que establece leyes y escribe así
un tratado político, y considera que en (su obra hay) una
gran solidez y claridad, entonces hay motivos para repro-
bar al escritor, se diga o no. Pues la ignorancia, despier-
e tos o dormidos, de lo justo y lo injusto y lo malo y lo
bueno no deja de ser verdaderamente condenable, aun-
que la elogie toda la multitud.

Fedro.- Pues no.

Sócr.- En cambio, el que piensa que en el discurso es-
crito, cualquiera que sea el asunto, hay necesariamente mu-
cho de juego, y que nunca fue escrito ningún discurso, en
verso o en prosa, que valga la pena tomar demasiado en se-
rio, ni pronunciado, (si es al modo) como recitan los rapso-
das, con el fin de persuadir, sin examen ni enseñanza, sino
278 que, en realidad, los mejores de ellos fueron compuestos
como recordatorio de los que saben, y que aquellos (dis-
cursos) sobre lo justo y lo bello y lo bueno, destinados a la
enseñanza y pronunciados en vista del aprendizaje y verda-
deramente escritos en el alma, son los únicos que poseen
claridad y perfección y son dignos de un esfuerzo serio,
y cree que tales discursos tienen que ser reconocidos
como hijos suyos legítimos: en primer lugar, el que (po-
see) dentro de sí, si fue descubierto en él mismo; luego,
b los retoños de éste, y a la vez sus hermanos, que han cre-
cido en las almas de otros, dignas de ello, y deja de lado

ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν
b ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ
ἄλλους χαίρειν ἐῶν—οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυ-
νεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν
σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.
ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαί τε καὶ
εὔχομαι ἃ λέγεις.
ΣΩ. Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ
λόγων· καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ ὅτι νὼ κατα-
βάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσα-
c μεν λόγων, οἳ ἐπέστελλον λέγειν Λυσίᾳ τε καὶ εἴ τις
ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὁμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος
αὖ ποίησιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾠδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ
Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνο-
μάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ᾗ τὸ ἀλη-
θὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς
ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνα-
τὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι, οὔ τι τῶνδε ἐπω-
d νυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ'
οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.
ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις;
ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα
εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον
ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ
ἐμμελεστέρως ἔχοι.
ΦΑΙ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.
ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συ-
νέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς
e ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν
ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;
ΦΑΙ. Τί μήν;
ΣΩ. Ταῦτα τοίνυν τῷ ἑταίρῳ φράζε.
ΦΑΙ. Τί δὲ σύ; πῶς ποιήσεις; οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸν
σὸν ἑταῖρον δεῖ παρελθεῖν.
ΣΩ. Τίνα τοῦτον;

los otros discursos — un hombre así, Fedro, es probable
que sea como tú y yo pediríamos llegar a ser.
Fedro.- Lo que dices es por completo lo que yo quie-
ro y ruego.
Sócr.- Entonces, ya nos hemos divertido lo suficiente
con esta cuestión de la oratoria; tú ve y dile a Lisias que,
mientras bajábamos hacia la fuente y santuario de las nin-
fas, oímos unas palabras que nos encomendaron un men-
c saje para Lisias y cualquier otro que componga discursos,
y para Homero y cualquiera que haya compuesto poesía
para ser recitada o cantada, y en tercer lugar para Solón y
los que hayan escrito obras políticas bajo el nombre de le-
yes: «Si ha compuesto estas obras con conocimiento de la
verdad, y si puede salir en defensa de lo que escribió, y es
capaz de hacer ver él mismo con su palabra la debilidad
de sus escritos, un hombre así no debe ser llamado con
d una denominación tomada de esos (escritos), sino de
aquello a lo que se ha aplicado seriamente».
Fedro.- ¿Y qué nombres le atribuyes entonces?
Sócr.- El de sabio, Fedro, me parece excesivo y sólo
adecuado al dios. Amante de la sabiduría, filósofo o algo
así se le ajustaría mucho más y sería más acorde.
Fedro.- Y para nada fuera de lugar.
Sócr.- En cambio, el que no tiene nada más digno
que las cosas que compuso o escribió, volviéndolas de
e arriba abajo durante largo tiempo, pegando unas cosas
con otras o haciendo tachaduras, ¿no lo llamarás con
justicia poeta, o componedor de discursos, o redactor de
leyes?
Fedro.- Claro que sí.
Sócr.- Y bien, esto es lo que tienes que explicarle a
tu compañero.
Fedro.- ¿Y tú? ¿Qué harás? Pues al compañero tuyo
no hay que dejarlo de lado.
Sócr.-¿A quién?
Fedro.- Al lindo Isócrates. ¿Qué mensaje tienes para
él, Sócrates? ¿Cómo lo vamos a llamar?
Sócr.- Isócrates es joven todavía, Fedro; pero quiero
279 decirte lo que vaticino para él.

ΦΑΙ. Ἰσοκράτη τὸν καλόν· ᾧ τί ἀπαγγελεῖς, ὦ Σώκρατες; τίνα αὐτὸν φήσομεν εἶναι;

ΣΩ. Νέος ἔτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης· ὃ μέντοι
279 μαντεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω.

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δή;

ΣΩ. Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι· ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προϊούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ
b τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσίᾳ.

ΦΑΙ. Ταῦτ' ἔσται· ἀλλὰ ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος ἠπιώτερον γέγονεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρέπει τοῖσδε πορεύεσθαι;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομί-
c ζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.

Ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ηὖκται.

ΦΑΙ. Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

ΣΩ. Ἴωμεν.

Fedro.- ¿Qué?

Sócr.- Me parece que es superior por sus dotes naturales como para comparar sus discursos con los de Lisias, y, además, su carácter tiene un componente más noble. Y así no me asombraría que, con más edad y en la misma clase de elocuencia que ahora cultiva, superara como a niños a todos los que alguna vez se han dedicado a la oratoria. Si es que esto no le resulta insuficiente, y si algún impulso más divino no lo conduce hacia algo mayor; porque, ami-
b go, en la mente *(diánoia)* del hombre hay por naturaleza cierta filosofía. Y bien, éste es el mensaje que, de parte de estas divinidades, yo llevo a Isócrates como a mi querido, y tú aquel otro a Lisias como al tuyo.

Fedro.- Sea. Pero vámonos, ya que también el bochorno se ha suavizado.

Sócr.- ¿No estaría bien que antes de partir hiciéramos una plegaria a estas (divinidades)?

Fedro.- Seguramente.

Sócr.- Oh, querido Pan y todas las otras divinidades de este lugar, concededme que me vuelva bello interiormen-
c te y que mis posesiones exteriores sean concordes con las interiores. Que considere rico al sabio, y que la masa de mis riquezas sea la que sólo el hombre sensato puede transportar y cuidar. ¿Necesitamos pedir algo más, Fedro? Para mí, lo que he pedido es suficiente.

Fedro.- Pídelo para mí también, pues las cosas de los amigos son comunes.

Sócr.- Vamos.

FOTOCOPIADORA
C.E.I.P.A.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

228b7 ἰδὼν μέν, [ἰδών]: ἰδὼν μέν, ἰδών

Burnet y otros conservan un segundo ἰδών de los mss., omitido en los papiros; de aceptarlo, sería una expresión de entusiasmo, «al verlo, al verlo».

229c2 τὸ τῆς Ἄγρας codd.: τὸ ἐν Ἄγρας Burnet

229e4 τὰ τοιαῦτα Pap. Oxy. 1016: αὐτὰ BD Burnet: ταῦτα TW

230e7 τούτων γενομένων: γενομέων τούτων BD Burnet

El comienzo del discurso de Lisias será citado dos veces, indicándose que se lee del rollo. La pequeña transposición de B, seguida por Burnet, y D, es generalmente corregida. Cf. Griswold (1979).

233e7 ἐρῶσι TW: προσαιτοῦσι Ast Burnet: προσερῶσι BD

Según la conjetura de Ast adoptada por Burnet, la traducción sería «ni a los que no hacen más que pedir, sino a...» o «ni a los que sólo mendigan, sino a...».

234c5 δέ τι codd.: δ' ἔτι Heindorf: δ' ἔτι ‹τι› Burnet

236c2 εὐλαβήθητι: [εὐλαβήθητι] Cobet Burnet

238a3 πολυμειλέ ς.. πολυειδές BD Stob. Robin: πολυμελέ ς...πολυμερέ ς Burnet.

Aceptamos la lección de BD y Estobeo. Otros mss. traen πολυμερές (en primero o segundo término), pero cfr. Verdenius.

241d5 σε Hermann: γε codd.

244d7 προφητεύσασα οἷς ἔδει: προφητεύσασα, οἷς ἔδει

Adoptamos la puntuación de Moreschini y De Vries; la de Burnet daría: «encontró, para quienes era necesario, modo de escapar...».

244e3 ἑαυτῆς codd.: [ἑαυτῆς] Burnet
Cfr. esp. De Vries y la n. de L. Gil.

245d3 ἐξ ἀρχῆς codd.: ἔτι ἀρχὴ Tim. Locr. Iambl. Buttmann Burnet
N. a 245d. Cfr. N. H. Reed, «Plato, *Phaedrus* 245d-e», *Class. Rev.* NS 24 (1974), pp. 5-6.

245e1 γένεσιν codd.: γῆν εἰς ἓν Philopon. Burnet
N. a 245e.

246a6 ἐοικέ τῳ BDTP: ἐοικέτω W2

249b6 κατ' εἶ δος codd. Burnet: ‹τὸ ›κατ' εἶδος Heindorf Schanz Buchwald: ἕκαστον εἶ δος Badham: κατ‹ὰ τὸ› εἶ δος Gil

249b7 ἰὸν codd.: ἰόντ' Badham Buchwald Thomson Hackforth Gil

253c3 τελευτή BDTWP: τελετή corr. Par. 1808
N. a 253c1.

254b5 τοῦ ἡνιόχου, ἡ μνήμη: τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη
Adoptamos la puntuación de Robin.

257d2-3 ὀνειδίζοντα Postgate Burnet Moreschini: νομίζοντα TW: ὀνειδιζοντα νομίζοντα BD
Burnet adopta la conjetura de K. P. Postgate, «On Plato, Phaedrus 274 D», *Class. Rev.* 15 (1901), p. 27, generalmente aceptada. Cfr. De Vries.

258a1-2 συγγράμματος Bergk Robin: συγγράμματι codd.: [συγγράμματι] Burnet
Cfr. De Vries.

260c10 τινα codd.: τιν' ἄ‹ν› Hirschig Burnet

265d5-6 περὶ Ἔρωτος, ὃ ἔστιυ ὁρισθέν ὁρισθέν εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς, ἐλέχθη τὸ γοῦ ν περὶ Ἔρωτος ὃ ἔστιν ὁρισθέ κεἴ τ' εὖ εἴ τε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν
Adoptamos la puntuación de L. Gil (1956), pp. 325-327.
266d7 Καὶ: [Καὶ] Burnet

268c1 ποιεῖν: [ποιεῖν] Burnet

270a5 ἀνοίας codd.: διανοίας Vind. 109 Burnet

272b3 ἢ codd.: μὴ Burnet

272e2 αὖ τὰ codd.: αὐτὰ ‹τὰ› Heindorf Burnet

275c2 ἔχει.: ἔχει; Burnet

Notas a la traducción

227a

desde muy temprano. Literalmente, «desde el alba». Es la hora en que comienzan las actividades, regidas por la luz del sol. Más temprano todavía, antes del alba, el ansioso Hipócrates golpea a la puerta de Sócrates para ir a ver a Protágoras (*Prot.* 310ab).

Acúmeno. Médico, mencionado nuevamente en 269a (y en *Simp.* 176b, 198a, *Prot.* 315c) como padre del también médico Erixímaco. Éste, uno de los oradores del *Banquete,* será mencionado a su vez en 268a. Jenofonte, *Mem.* 3.13.2, recuerda el consejo de Acúmeno a uno que se quejaba de haber perdido el gusto por la comida: dejar de comer.

más tonificantes. *ákopos,* «descansado», «que no cansa», y entonces, «que quita la fatiga», es, especialmente en este último sentido, término del vocabulario médico. Tomamos la traducción de L. Brisson. Además de los lugares platónicos que éste señala, *Tim.* 89a, *Leyes* VII 789d, encontramos este sentido en los escritos hipocráticos, *Epidemias* 6.3.15, *Aforismos* 2.48 y, en especial, *Prorrheticon* 2.6.14.

227b

En los gimnasios. Literalmente *en toîs drómois,* pistas para la carrera, originariamente al aire libre. Cuando los gimnasios se desarrollaron como complejos edilicios, poseyeron pistas cubiertas, que se usaban también como lugares de paseo y conversación (p.e. *Eutid.* 273a). Los grandes gimnasios aristocráticos frecuentados por Sócrates, el Liceo y la Academia, y el del Cinosarges, más bajo en la escala social y que usaría Antístenes, estaban junto a los muros, del lado externo. En sentido estricto, Sócrates debía salir de los muros para ir a ellos. Para la función del gimnasio en la cultura helé-

nica y helenística, cfr. C. A. Forbes, «Expanded Uses of the Greek Gymnasium», *Class. Phil.* 40 (1945), pp. 32-42.

Epícrates: Aristófanes, *Asamblea de las mujeres* 71, y Platón el Cómico, citado por el Escoliasta, se burlan de un personaje de este nombre a causa de su gran barba. El escolio agrega que Epícrates era «orador y demagogo». Demóstenes (*De falsa leg.* = 19.277, 280) lo ubica en el grupo de los demócratas que en 403 restauraron la democracia desde el Pireo.

templo de Zeus Olímpico. La construcción del templo monumental de Zeus fue comenzada por los hijos de Pisístrato *ca.* 530 a 515 a.C. y quedó detenida a la caída de los tiranos. Las quince grandes columnas que vemos actualmente pertenecen al edificio completado por Adriano *ca.* 125-131 d.C. Cfr. Pausanias, 1.18.6-9, quien, entre las cosas notables del templo, en primer lugar la gran estatua crisoelefantina de Zeus, anota una antigua estatua de Isócrates.

Moriquia. Mórico, antiguo dueño de la residencia, es mencionado por los cómicos como hombre de vida fastuosa y *gourmand* (Aristófanes, *Avispas* 506, 1142; *Acarnienses* 887; *Paz* 1008; Platón Cómic. fr. 106 Kock, más la *Suda* y los escolios). Del pasaje se desprende que la casa había quedado ligada a su nombre y su fama poco espiritual. El texto jugará de aquí en adelante con metáforas gastronómicas. La Moriquia queda también relacionada, a través de Lisias y Epícrates, con los oradores del partido democrático. El conjunto de alusiones, como vio Hermias, no es precisamente halagüeño para Lisias.

un banquete de sus discursos. En *Rep.* 571b-572b se contrastan los banquetes somáticos con los festines de «hermosos discursos y consideraciones» con que se agasaja a la parte racional del alma. Al dormirnos, aquéllos despiertan los deseos censurados en un inconsciente que no se toma el trabajo de simbolizar, y nos envía directamente sueños de incesto, bestialismo y crímenes. (El pasaje es citado por Freud, *La interpretación de los sueños,* Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 90, 607.) En cambio, los discursos racionales permiten controlar aun en el sueño los impulsos de la ira y los apetitos.

«Si tienes tiempo de acompañarme». Literalmente, «si tienes ocio *(skholé)* para escuchar mientras caminas». La *skholé,* el ocio creativo propio del hombre libre, se opone a la «ocupación» de la próxima réplica *(askholía, neg-otium)* y será, también, un tema recurrente en el desarrollo del texto. Lisias se toma su tiempo de ocio para componer su discurso erótico (228a1), como Néstor y Odiseo sus «técnicas» (261b7); el desmitologizador necesitará ocio, pero Sócrates no lo tiene para esas cosas (229e3-4). El «ocio» activo reaparecerá (258e6) en el momento en que, después de los discursos, se pasa a la discusión: hablar es «ocio», dormir no lo es. Si Sócrates y Fedro no logran vencer la modorra inducida por las cigarras, éstas podrían confundirlos con «esclavos».

por encima de cualquier ocupación. Es una cita, con una palabra traspuesta, de *Ístmica* I, 1-2. Píndaro estaba escribiendo un peán en honor de

Apolo Delio cuando fue llamado por sus compatriotas tebanos para celebrar una victoria en la carrera de carros.

227 c

te concierne. Sócrates es experto en las cosas de Eros. Cfr. Introd., n. 50.

no sé cómo. El giro tiene un matiz de admiración. La hazaña es lograr seducir al muchacho mediante un discurso *contra* el amor.

227 d

«urbanos y útiles al pueblo». La primera palabra, *asteîoi,* indica la elegancia y la urbanidad a la vez que la utilidad pública, y este último sentido es explicitado por el adjetivo siguiente, *dēmōpheteîs.* Un paralelo en Aristófanes, *Nubes* 204-205.

Heródico. Heródico es un médico y pedotribo de quien sabemos, por *Prot.* 316e, que era de Megara —Sócrates menciona esta ciudad por asociación de ideas tanto como por su cercanía con Atenas— y que luego se instaló en Selimbria en Tracia. *Rep.* 406a lo acusa de haber abandonado la medicina primitiva, sencilla y sobre todo drástica, a favor de «la medicina actual», «la (terapéutica) pedagógica de las enfermedades», esto es, ir siguiendo y atendiendo a la enfermedad, en vez de resolverla por la curación o por la muerte, como sostiene Sócrates (cfr. 406b). Se trata de lo que fuentes posteriores llaman, frente a la cirugía y la farmacopea, medicina dietética. Esto le vale a Heródico que el Protágoras de Platón lo asimile a su profesión de sofista (*Prot. l.c.;* Aristóteles, *Ética Eudemia* 1243b22 le atribuye haberse querellado con un paciente por considerar los honorarios insuficientes). *República* agrega que, cuando él mismo tuvo que padecer una enfermedad incurable, «mezcló la medicina con la gimnasia» y se cuidó de tal manera que llegó a viejo, pero sin hacer otra cosa que atender a su tratamiento. Para *República,* tal vida no merece, ni individual ni políticamente, ser vivida. Esta corriente médica «moderna» habría introducido la moda de la medicina preventiva y los regímenes, una «vuelta a la naturaleza» a la que Fedro estaría rindiendo tributo con sus largos paseos campestres con los pies descalzos (Murley 1940, p. 291; Robin, *Banquet,* ed. Budé, p. XXXVII). Por supuesto, Fedro es presentado, aquí y en el *Banquete,* como devoto seguidor de las recomendaciones médicas. Cfr. en *Symp.* 176b-d las recomendaciones de Erixímaco sobre moderación en la bebida, quien descuenta que Fedro, enumerado entre los «flojos» para el vino, ha de atender y agradecer.

tras subir a la muralla. Traduce aproximadamente una frase *(prosbás toi teíkhei)* poco clara. Podría tratarse de correr hasta una muralla, escalarla y volver. La referencia a Megara, distante unos 30 km de Atenas, no puede ser literal. Sería una maratón (Rowe, que traduce «you touch the wall with your foot» y hace algunas conjeturas a partir de prácticas atléticas actuales), en realidad bastante más, y es claramente hiperbólica. Se trata, cómo indica

De Vries siguiendo a Hermias, de una comparación: así como Heródico recomienda ir (o correr) hasta la muralla, yo te seguiría hasta Megara. Hermias, que conoce tan poco como nosotros la distancia recomendada por Heródico, dice que es «no grande, sino mediana *(sýmmetros)*».

excelente Sócrates. El griego usa toda clase de palabras solemnes para dirigirse al interlocutor en el lenguaje cotidiano. Tratamos, aquí y en adelante, de acercarnos a los matices del original sin dar una impresión demasiado falsa.

228a

lo preferiría a obtener mucho oro. Lejano anticipo de la plegaria de Sócrates al final del diálogo, en una clave apropiada a las aspiraciones intelectuales de Fedro. Es un rasgo meritorio, porque Fedro es un hombre pobre o empobrecido.

el rollo. *Tò biblíon* es el rollo de papiro. El códice de hojas de pergamino cosidas, más semejante a nuestros libros, no aparece hasta época helenística.

¡por el perro! Juramento típicamente socrático o, tal vez mejor, *platónico*-socrático, pues en Jenofonte no aparece. En cambio, lo usa un personaje de Aristófanes, *Avispas* 83, lo que ha hecho pensar que no sería tan idiosincrático. Su origen puede conjeturarse de *Gorgias* 482b, «por el perro, el dios de los egipcios», esto es, Anubis. Su función, obviamente, es evitar el juramento por Zeus u otro dios. El Escoliasta llama, sin explicarlo, «juramentos de Radamanto» a esta clase de juramentos, con varios ejemplos, entre ellos «por el perro» y «por el plátano», que aparecerá dentro de unas réplicas.

228b

que tiene la enfermedad de oír discursos. El verbo *noseîn*, de *nósos*, enfermedad física o mental, indica una condición enfermiza. El «rapto coribántico» que se menciona enseguida sería, en cambio, una locura de origen divino. *Noseîn* se utilizará en el discurso de Lisias y el primero de Sócrates para la pasión enfermiza del amante (231d2, 236b1, 238e4). La «locura» propiamente dicha, *manía*, sólo aparecerá en 241a6, antes de desplegarse en el segundo discurso de Sócrates.

quien compartiera su rapto coribántico. Traducimos con este giro un participio del verbo *syn-korybantiân*, «estar transportado junto con otro (el compuesto es creado aquí por Platón) por el delirio de los coribantes», reflejado en 234d5 «compartiendo tu transporte báquico» (*synebákkheusa*, otro verbo compuesto con *syn-*). Los coribantes son el séquito orgiástico de la Gran Madre frigia, identificada con Cibeles, luego asociados a Diónisos, y/o los sacerdotes de la diosa. El *locus classicus* es el primer coro de *Las bacantes* de Eurípides, vv. 119 ss., reflejo de un complejo sincretismo que incluye además a los curetes, séquito del Zeus cretense, dios ctónico asimilado al

Zeus niño oculto en el monte Ida (Hesíodo *Teog*. 453-506), y también próximo a Diónisos (Guthrie 1966, tr. c. pp. 118 ss.; Guthrie 1954, pp. 154 ss.). Platón alude con frecuencia a los coribantes: *Cr.* 54d, *Eutid.* 277d-e, *Simp.* 215e, *Ion* 533e, 536c, *Leyes* 790d-e, y *Fedro,* este lugar y 234d. L. Brisson hace una reconstrucción de las ceremonias coribánticas basándose en estos pasajes de Platón, lo que es discutible. Con Padel (1995), p. 166, reconozco que «no está claro quiénes o qué cosa eran», y que en la Atenas del siglo v eran un elemento más imaginario que real.

228e

Practicar, ejercitarse, derribar, ¡basta!, es vocabulario de palestra. Cfr. 236c.

229a

Es posible trazar casi sin dudas el itinerario de Sócrates y Fedro. Pueden consultarse estudios de la topografía en Thomson, Robin, pp. X-XII y, más actualizado, Brisson, pp. 29-31. En Pausanias 1.19 tenemos una descripción de la zona –por supuesto, varios siglos posterior–, con mención de algunos de los sitios y circunstancias de la introducción del *Fedro:* los gimnasios, el Ilisos, la historia de Oritia y Bóreas, el cruce hacia Agras.

descalzo. Al venirse descalzo, Fedro está cumpliendo con un precepto del naturalismo médico. El rasgo forma, en cambio, parte del retrato de Sócrates que nos es familiar y era notorio también a sus contemporáneos. Aparece en Platón en el *Banquete* (174a, 220b) y en este pasaje del *Fedro,* en Aristófanes (*Nubes* 103-104, 363) y en Jenofonte (*Mem.* 1.6.2), donde Antifonte reprocha a Sócrates no haber obtenido de la filosofía más felicidad que la extrema pobreza. Sin embargo, según el *Banquete,* Sócrates tenía su fino par de sandalias para las ocasiones sociales de excepción, como el banquete de Agatón.

en esta época del año y esta hora. Verano y casi mediodía. El movimiento del sol será notado a lo largo del diálogo.

229b-d

Oritia. Es hija del rey del Ática Erecteo y, como se relata en el texto, fue raptada por Bóreas, el viento frío del norte, quien la desposó y la llevó consigo a Tracia. Su nombre está relacionado con *óros,* montaña o colina. En la *Ilíada* (18.48) es el nombre de una nereida. Esquilo y tal vez Sófocles escribieron tragedias sobre ella. Heródoto (7.189) narra –guardándose de afirmarla– una historia según la cual los atenienses, durante una tempestad, obedeciendo a un oráculo que les aconsejaba «invocar a su yerno», habían rogado a Bóreas y Oritia que los salvaran y perdieran a las naves persas enemigas. El ruego se cumplió, lo que habría sido la ocasión para la construcción del altar junto al Ilisos que menciona Sócrates. La descendencia de

Oritia fueron dos hijas, Cleopatra y una previsible Khione, diosa de la nieve, y dos hijos, Zetes y Calais, jóvenes alados que participan en la expedición de los Argonautas (Píndaro, *Íst.* IV 181-183).

229 c

estadio. La longitud del estadio podía variar entre 150 y 190 metros.

Agra. Es un demos del Ática. Intercalamos «distrito» = *démos*. Otros traductores prefieren «santuario», siguiendo la indicación de un escolio que menciona un templo de Ártemis; cfr. Pausanias 1.19.6.

¿tú crees...? Si Fedro participó efectivamente en una parodia de los Misterios (Introd.), con más razón compartiría la incredulidad ilustrada de la época.

historia: *mythológēma*. Unas líneas más abajo, 229d, «historia» es *lógos*, lo que muestra el error de querer leer en las palabras griegas el esquema mito-logos. *Mýthos* no indica «ficcionalidad» (Rowe) sino el carácter narrativo de los cuentos. Sin embargo, *mythológēma* tiene un matiz más próximo a «mito», y aquí, un significado casi equivalente al del moderno término «mitologema», o grupo de mitologemas (Cook 1985, p. 433 n. 9). La palabra es usada por Platón nuevamente en *Leyes* 663e y, que sepamos, no reaparece hasta Plutarco, *Teseo* 14.2.1. Brisson (1994), pp. 193-194, concluye que en ambos casos platónicos, además del resultado de la acción de *mythologeîn*, el vocablo «indica que el mito al cual hace referencia ha sido sometido a un trabajo de elaboración y/o de interpretación».

Farmacia. La compañera de Oritia sólo está mencionada en este lugar y nos es completamente desconocida. La afirmación de que era el nombre de una fuente próxima con propiedades medicinales es un mito etiológico adecuadamente inventado por los comentaristas dentro del espíritu del pasaje. Brisson la da como «hija de Megasares, rey de Hyria», sin mención de fuente, pero se trata de una confusión entre Apolodoro 3.14.3, donde figura una hija de ese rey llamada Fárnace *(Phárnakēn),* varias generaciones anterior a Erecteo y Oritia, y la historia de ésta y Bóreas (sin Farmacia) en 3.15.2.

229d

«o del Aréopago [...] aquí». La frase ha sido considerada una glosa y suprimida (Moreschini la pone entre corchetes), o traspuesta más arriba, al final de la réplica de Fedro en b4 (Robin). De Vries, que la acepta, cita diversas explicaciones. Puede alegarse aún (si es necesario justificarla) que forma parte de la sutil ironía que hace que Sócrates conozca mejor que Fedro tanto la mitología como los lugares del campo.

Hipocentauros o centauros, son las conocidas criaturas mitad caballo mitad hombre. La *Ilíada* recuerda a Quirón, «el más justo de los centauros» (11.832), y la *Odisea* los presenta en guerra con los hombres y afectos a la bebida (21.295, 303). En Teognis 541-2 han sido arruinados por *hýbris* y

son devoradores de carne cruda. Píndaro, *Pítica* 2, 30-48, los hace originarse de Ixión y Nefele, la «Nube» con la que Zeus sustituye a Hera, de quien Ixión se había enamorado. El hijo de Ixión y Nefele, a su vez, engendra a los centauros al preñar a las yeguas de Magnesia. Versiones posteriores racionalizan el mito, convirtiéndolos en los primeros jinetes.

La **Quimera, Pegaso** y las **Gorgonas** aparecen en mitos interconectados. Estas últimas, Esteno, Euríale y Medusa, eran parte de la descendencia de Phorkys y Keto, dios y diosa marinos hijos de Póntos (el mar) y la Tierra (Hesíodo, *Teog*. 237-238). Medusa era la única mortal y la única que perdió su virginidad al yacer con Poseidón. Perseo le cortó la cabeza, y del cuello brotaron los hijos del dios, el caballo alado **Pegaso** y su jinete Crisaor (*Teog*. 270 ss.). Como explica Hesíodo (282-283), el nombre del jinete viene de la espada de oro que sostenía, y el del caballo, por haber nacido «junto a las olas del Océano» (*pēgaí,* pl., «aguas en movimiento», no *pēgé,* sing., «fuente», cfr. LSJ, P. Mazon [ed. Budé] y West *ad loc.*). Belerofonte logra domarlo con la ayuda de Atenea (Píndaro *Ol.* XIII 63-85).

La **Quimera** figura en la historia de Belerofonte, *Il.* 6.155 ss. El rey de Licia, a quien se le ha encomendado matarlo, lo envía a una serie de hazañas imposibles, la primera de las cuales es matar a la Quimera. El héroe supera esta prueba (vv. 179-183; Hesíodo, *Teog*. 319-325, montado en Pegaso) y otras posteriores. La Quimera es uno de los monstruos más inverosímiles nunca imaginados: «Era ésta de raza divina, no humana: / por delante león, por detrás serpiente, y en medio cabra, / y exhalaba la terrible furia de una ardiente llama» (*Il.* 6.180-2). En la descripción hesiódica (*Teog*. cit., que también cita los versos homéricos transcritos), cada parte tiene su correspondiente cabeza. Según West, tal vez el incómodo centro caprino se incluyó para justificar su nombre, que significa justamente «cabra».

229e

mediante alguna sabiduría rústica. El adjetivo *ágroikos* («rústico») aplicado a la sabiduría del muy urbano e ingenioso racionalizador de mitos es un oxímoron. Verdenius y Gil creen que se trata de un saber no desarrollado.

229e6

conocerme a mí mismo. La máxima délfica es atribuida por Platón a los Siete Sabios (al parecer en conjunto), junto con «nada en exceso», en *Prot.* 343a-b, que presenta la lista más antigua de estos sabios religioso-políticos semilegendarios. Delfos se apropia de varias de sus máximas.

230a

Tifón. El enorme Tifón (Hesíodo, *Teog*. 820-880, ya mencionado en *Il.* 2.780-3), hijo de Gea y Tártaro, es un monstruo de cien cabezas de naturaleza serpentina, padre, como criatura hinchada y ventosa, de los vientos da-

ñinos (pero no de Bóreas y otros vientos benéficos). Es el último desafío que debe afrontar Zeus. Tras ganar la batalla, Zeus lo aplasta bajo una montaña, que otras fuentes identifican como el monte Etna (Píndaro, *Ol.* IV 6-7, *Pít.* I 15-28, Esquilo *Prom.* 353-74, Ovidio *Metamorfosis* V 352-3, *Fastos* IV 491-2; posteriormente el mito sufre otras variantes). El episodio hesiódico, como la estructura general de la *Teogonía,* está enraizado en el antiquísimo Mito de Sucesión mesopotámico, del que derivan el *Enuma Elis* y otros textos. El mitógrafo Apolodoro (1.6.3) ubica en Asia una versión alternativa de la pelea en la que Zeus está a punto de perder, y que suple las conexiones con otra rama del Mito en la épica hitita-hurrita. Cfr. West, pp. 379-383, y P. Walcot, «The Text of Hesiod's *Theogony* ant the Hittite *Epic of Kumarbi*», *CQ* NS VI, 3-4 (1956), pp. 198-206.

alguna bestia más complicada. *polyplokōteron* podría ser «más enroscada» o «llena de pliegues», como una serpiente, pero aquí está en oposición a «más simple» en la línea siguiente. «Complicada» sostiene ambas ideas, que tienen su base en la imagen del monstruo: además de las cien cabezas de serpiente de Hesíodo, Apolodoro mencionará dos colas de ofidio en lugar de las piernas. El pasaje anticipa la cuestión de la naturaleza simple o compleja del alma, que el segundo discurso de Sócrates y 271c-d decidirán a favor de lo segundo. La alusión a Tifón, pues, no es superficial.

humeante de orgullo [...] Tifón [...] libre de orgullo [...]. Sócrates hace un juego de palabras con el nombre de Tifón (aquí *Typhōn;* también aparece *Typhōeús* y otras variantes) y las voces de la raíz *typh-,* «humear»: el verbo *epi-týphein (epitethymménos)* y el adjetivo *átyphos,* «no hinchado», en principio, de viento o de humo, por lo tanto de ilusiones o engaños y, luego, de vanidad. La asociación de Tifón con el viento es tan antigua como Hesíodo, pero parece que no existe una conexión etimológica real (West p. 381).

230b

sauzgatillo. Agnocasto o sauzgatillo, *ágnos* en griego (*vitex agnus castus* L.), un arbusto del Mediterráneo que, gracias a una falsa etimología (*hagnós,* puro, casto, santo), fue relacionado con la castidad. «*Ágnos* o *lýgos* [= "flexible", por sus ramas] es un arbusto en forma de árbol, que crece en los terrenos pedregosos junto a los ríos y en los lechos de los torrentes, tiene ramas difíciles de romper, hojas semejantes a las del olivo, pero más suaves. Tiene la flor blanca con púrpura o purpúrea, la semilla (con un aroma) como pimienta.» Así lo describe Dioscórides (siglo I d.C.), *De materia medica* 1-103, que indica sus usos medicinales y consigna que durante las fiestas de las tesmoforias, en las que debían evitar las relaciones sexuales, las mujeres atenienses se acostaban sobre un lecho de sus hojas. En otro manuscrito se agrega que la infusión de las semillas disminuía los deseos sexuales. Cfr. además Plinio, *Naturalis Historia* 24 59-63, y las eruditas notas de Daumas (1961). Se han visto cantidad de significados simbólicos,

tanto en el plátano, puesto en relación con el nombre de Platón, como en el agnocasto, aunque podríamos atenernos a su carácter de plantas más que comunes en el Ática (Rowe). La postulación del amor «platónico» en el segundo discurso de Sócrates, insólita para la época, hace atendible que al menos el *ágnos* se incluyera por su relación con la castidad (Daumas).

ninfas. Las ninfas (*nýmphē,* «desposada», «doncella») son divinidades femeninas agrestes que, en Homero, no carecen de importancia: son hijas de Zeus (*Il.* 6.420, *Od.* 6.105, 9.154. 13.356), con derecho a participar en el ágora de los dioses (*Il.* 20.7-9). Están relacionadas con Artemisa (*Od.* 6.102-6) y los sitios agrestes, entre ellos las fuentes (*Od.* 13.103-4 = 347-8), y reciben culto y sacrificios (*Od.* 17.211, 240). Hesíodo les adjudica un origen más antiguo; en *Teog.* 130 son hijas partenogenéticas de la Tierra. Más adelante, en 187, la Tierra, preñada del semen sanguinolento que salpica de los genitales de Urano, pare, junto con las Erinias y los Gigantes, a las ninfas «llamadas Melias», que el Escoliasta identifica como ninfas de los fresnos, posiblemente relacionadas, como sus hermanos los Gigantes, con el origen de la humanidad (*Trabajos* 145, cfr. 50 y West *ad loc.*). Las ninfas terminan siendo divinidades menores y amables, a veces hijas de las divinidades locales a las que están asociadas. Los *Himnos homéricos* 19 y 26 las ponen en el séquito de Pan y de Dionisos. En el 5, *a Afrodita,* de difícil datación, pero posiblemente arcaico, son criaturas semidivinas asociadas a un árbol, y nacen y mueren con él, aunque comparten con los dioses la ambrosía y la danza.

Aqueloo. Río de Etolia, enumerado por Hesíodo entre los veinticinco ríos hijos de Tetis y Océano (*Teog.* 340). En *Il.* 21.194 es especialmente poderoso. (Otra mención en 24.616 parece corresponder a un río homónimo de Lidia.) Es «el dios fluvial *par excellence*» (De Vries), en cierto modo padre de todas las fuentes (Eurípides, *Bacantes* 519-20). Disputa a Heracles la mano de Deyanira (Sófocles, *Traquinias* 9 ss., 503 ss.), y entre su descendencia figuran las sirenas (Apolodoro 1.3.4, con la musa Melpómene; en 1.7.10 les da otra madre).

230c

Para la interpretación de 230c2, «que acompaña con su agudo silbo estival al coro de las cigarras», y c3, «suficiente como para sostener...», tengo en cuenta respectivamente a Gil (1956) 311-13 y a Verdenius.

230d

ni cruzas las fronteras de la ciudad, ni [...] sales fuera de los muros. Aquí «ciudad» es *ásty,* el núcleo urbano, y no *pólis,* la entidad política. El texto presenta el sedentarismo de Sócrates desde una perspectiva distinta de la de *Critón* 52bc, donde no ausentarse prácticamente nunca de la *pólis* es un índice de su arraigo ontológico-político en Atenas. «[...] Nunca –le dicen

las Leyes– saliste de la Ciudad para ir a alguna fiesta religiosa, salvo una vez al Istmo, ni a ninguna otra parte, como no fuera para servir en campaña, ni hiciste nunca otro viaje, como los demás hombres, ni te vino el deseo de conocer otras ciudades ni otras leyes, sino que nosotras te bastábamos, y nuestra Ciudad.» La pequeña inconsistencia con el *Fedro* es sólo aparente (cfr. también *Menón* 80b). La afirmación de Fedro se refiere al lugar habitual del filosofar socrático y a la actitud urbana que le es propia. En rigor, Sócrates cruza con frecuencia los muros para ir a los gimnasios, que quedan junto a ellos del lado exterior, y puede llegarse hasta el Pireo, como en *Rep.;* pero con estos pequeños traslados no abandona el ambiente urbano.

230

Estás al tanto de mi asunto... Se supone que el muchacho ya conoce las intenciones del orador y su condición de no-enamorado, y se le propone mantener relaciones sexuales en forma alusiva pero directa. Este comienzo a contrapelo merecerá la crítica de Sócrates en 264a.

231

Además, los amantes... Mantenemos en la traducción la monotonía del original, que enlaza los argumentos mediante dos giros repetidos una y otra vez: *éti de,* «además», 231a6, b7, 232a6, 233d4; *kaì mèn dē,* «y además», 231d6, 232b5, e2, 233a4, d8 *(kaì mèn dē kaí).* El trozo –dice Robin combinando el elogio de Sócrates en 234e con su reproche en 264b– es un mosaico de fragmentos muy trabajados en sí mismos, y «[...] la ensambladura de esos fragmentos, lejos de estar disimulada, está por el contrario netamente marcada por dos partículas de unión, de las que una indica un cambio de aspecto dentro de un mismo motivo y la otra, el pasaje a un motivo nuevo» (p. LXIV). El uso de las partículas, esp. *kaì men dé,* indica el carácter no sólo imitativo sino paródico del discurso (Shorey 1933). La parodia incluye la exageración de otros rasgos del estilo de Lisias, en especial el *allá* eliminativo (231a4, 233b7-c3, 233e1, Dimock 1952, esp. pp. 390-396; *contra* Rowe 233b6-c1 n.).

231d

experimentado. Más que de una «experiencia de la vida» en general, se trata de la experiencia propia en los efectos del amor, como la que ofrecen Safo y Anacreonte, mencionados luego. Las extravagancias del enamoramiento, por supuesto, son fenómenos socialmente tolerados (Ferrari 1987, p. 89).

232b

si estás inquieto, pensando que es difícil que la amistad dure. Este motivo estructura los argumentos siguientes, dirigidos por distintos caminos a reafirmar la firme amistad del no-amante: 232 d7-e2, 233a4, c5-6a, y el argumento suplementario de c6b-d4.

232d

sintiéndose despreciados por ellos y beneficiados por los que te frecuentan. Esto no es fácil de comprender, y las explicaciones que (meritoriamente) se ofrecen suenan un tanto infantiles. Hackforth anota (p. 29): «El sentido parece ser que el no-amante considera ventajoso para él que el muchacho sea admirado por otros y así mantenido de buen humor» (!). Rowe supone que la presencia de otros admiradores contribuye al *camouflage* de la relación. La adquisición de amigos distinguidos puede estar entre las mejores ventajas de la retribución que el muchacho puede esperar de su amigo, pero no beneficia a éste sino al muchacho. Moreschini rescata una antigua inserción de Heindorf que da justamente esta idea: «más bien odiarán a quienes no quieran tratarte, sintiendo que te desprecian, mientras que los que te frecuentan te benefician». De Vries, creo, da la explicación correcta al recordar el trasfondo fuertemente competitivo de estas relaciones: el no-amante ha obtenido lo que quería gracias a su mérito; quienes desprecian el trato del muchacho lo están menospreciando *a él,* y quienes lo buscan realzan su éxito.

232e

no tienen en claro. El texto no decide si los amantes o los amados.

233a

como prenda para lo venidero, *mnēmeîa [...] tôn mellóntōn,* lit. «recordatorio de lo venidero». El giro «recuerdos del futuro» suena contradictorio o paradójico fuera del cine de ciencia ficción. Pero «se supone que la memoria de la felicidad pasada actúa como una seguridad del disfrute por venir» (Thomson, cit. por Verdenius, que da una buena explicación). El sentido podría explicitarse como «recordatorio (y promesa) para lo venidero».

233b

no serviré al placer presente, sino también al provecho futuro. Aparentemente, faltaría un elemento («no <sólo>... sino también...»). Pero la frase es «un ejemplo escogido de "comerse el pastel y conservarlo"» (Dimock 1952, p. 392): se adopta una actitud desdeñosa hacia el placer e inmediatamente se lo recupera, y aporta un guiño sutil del seductor. La omisión de *mónon* podría ser otro elemento paródico. *Contra,* con alguna concesión, Rowe.

233c

dueño de mí. Recuerda la frase de Aristipo: «Gozaba [Aristipo] también de la hetaira Lais [...]. A quienes se lo reprochaban, les decía: "Poseo, no soy poseído; y lo mejor es el dominio de los placeres sin volverse peor, no privarse de ellos"» (DL II 74-75 = Giann. IA1).

233d

a los necesitados (e6, a los muy necesitados). «Conceder favores a quienes piden con mayor insistencia» es una traducción también posible.

233e-234a

El párrafo imita los gorgianismos de muchos de los discursos de Lisias. No hemos tratado de reproducirlos. Vale la pena ver la detallada nota de Luis Gil.

234d

Divinamente (expresado): *daimoníōs;* es posible que la traducción de Rowe, «superhumanly», acierte con la idea.

Te iba poniendo radiante. *Gánysthai* es «iluminarse» y «alegrarse». Por detrás del nombre de Fedro, *Phaîdros,* resuena *phaidrós,* brillante, luminoso, radiante.

«compartiendo tu transporte báquico». Cfr. 228b7. El cerebral discurso de Lisias se presta, en todo caso, a una admiración reflexiva, y la ironía es clara.

cabeza divina. Es una expresión homérica. Cfr. *Il.* 8.281, 18.114, *phílē kephalē,* «cabeza querida»; 23.94 *ētheíē kephalē* (Aquiles a la sombra de Patroclo), «cabeza amiga».

234e

No sigas, Sócrates. *Mēdamōs,* «de ningún modo», fuertemente negativo, es un coloquialismo (Murley 1940, p. 287). Fedro pide a Sócrates que termine con la broma y hable en serio. Toda esta discusión, en clave de amistosa pelea entre camaradas, tiene un tono marcadamente coloquial, que no siempre puede reflejarse en la traducción.

«por Zeus, patrón de la amistad». La invocación a Zeus *phílios* forma parte del lenguaje común y su traducción literal suena solemne. A veces se omite el nombre del dios, *pròs Philíou* (*Eutifr.* 6b3-4; *Gorg.* 500b6, 519e3-2).

235c

la bella Safo o el sabio Anacreonte. Sócrates no podría haber aprendido, justamente de los poetas eróticos *par excellence* Safo o Anacreonte, argumentos en favor del no-amante. Pero no es una anticipación del segundo discurso (Robin) ni una alusión a la locura sensual, que daría argumentos en pro del no-amante (Rowe). También el primer discurso de Sócrates, como el segundo, se supone dicho por un *amante,* y en ambos (241a-c, 254a y nn.) pueden señalarse reminiscencias de Safo y Anacreonte (Fortenbaugh 1966). La tradición no recuerda a Safo como especialmente bella *(kalē).* El adjetivo expresa una valoración apreciativa en el plano artístico y humano.

235d

llenado por el oído. Puede ser una alusión a una teoría de Demócrito (68A126a = Porfirio, *In Ptol. Harm.* 32.10-16). Según la parte pertinente de este testimonio, el oído sería un «recipiente de palabras» que espera «al modo de una vasija» al sonido, el cual «penetra» y «se desliza dentro» de él.

235d-e

como los nueve arcontes, a consagrar en Delfos una imagen de oro de igual peso *(isométrēton),* no sólo la mía, sino también la tuya.

Dos pasajes de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, 7.1 y 55.5, dan una pista, pero no aclaran la frase. Según el primero, luego de establecida la constitución de Solón, «los nueve arcontes juraban tocando la piedra y prometían ofrecer una estatua de oro si transgredían alguna de las leyes» (tr. A. Tovar). El segundo agrega que los arcontes juran ofrecer la estatua si aceptan regalos durante sus funciones, y que «la piedra» es la que recibe las víctimas del sacrificio y sobre la cual se hacían otros juramentos solemnes. Aristóteles no dice a quién tiene que representar la estatua, ni cuál debe ser su tamaño ni dónde debe ser colocada. Todo esto es agregado por el *Fedro*. Plutarco, *Solón* 25, dice que la estatua de los arcontes debía ser puesta en Delfos y ser *isométrētron,* seguramente para adecuar la noticia al *Fedro* (Hackforth p. 33 n. 2). En Plutarco, el adjetivo *isométrētron,* «de igual medida o peso» (LSJ), sólo puede significar «de tamaño natural». También en el pasaje del *Fedro* se traduce casi siempre así, pero una, o, mejor dicho, dos estatuas de oro de tamaño natural es algo excesivo aun para una hipérbole. «[E]n el contexto es tal vez más natural entender "igual en peso al discurso que tendrías que pronunciar para superar a Lisias"» (Rowe. que remite a De Vries y ambos a Holwerda, *Mnem.* 1963, p. 346, «quod pondere aequat suum exemplar»).

Los dos ofrecimientos o apuestas de Fedro tienen más de un aspecto enigmático. Los arcontes debían ofrecer las estatuas como multa o castigo, pero poner la propia imagen en un templo no es apropiado como punición. Además, ¿qué falta habría cometido el perdidoso Fedro? (La sugerencia de Griswold, p. 54, de que sería su transgresión al «conócete a ti mismo», cae por su misma debilidad. ¿Cuándo adoptó Fedro tal precepto?) Y la estatua de Sócrates parece más bien un premio o un soborno (Griswold p. 54, Ferrari pp. 103 s.).

Morgan (1994 más bien) ha echado considerable luz sobre el tema. Por debajo del texto corre un «subtexto» cuya referencia no expresada es Gorgias. El rétor había dedicado en Delfos una estatua sobredorada de sí mismo (Pausanias 10.18.7 y otras referencias). Ateneo (*Deip.* 11, 505d-e) refiere que, al volver a Atenas luego de la dedicación de la estatua, Gorgias es saludado por Platón como «el hermoso y dorado *(khrysoûs)* Gorgias», quien le responde comparándolo con el poeta satírico Arquíloco. Esta estatua no puede ser mencionada en el *Fedro* porque la ofrenda es posterior a la muerte de Só-

crates, pero el lector la tenía presente, y la oferta de Fedro deja de ser una punición para convertirse en una apuesta y un premio a la oratoria. Sócrates es comparado no ya a Lisias sino al mismísimo Gorgias, y Fedro, al dedicar la ofrenda, comparte los honores. Pausanias 6.17.7-8 menciona otra estatua de Gorgias, esta vez en Olimpia, dedicada por su sobrino nieto Eumolpo. La base, descubierta en 1876, tiene inscripto un epigrama que menciona la estatua de Delfos. La segunda oferta de Fedro (n. siguiente) tiene que ver, justamente, con Olimpia.

236b

serás puesto, trabajado a martillo, junto a la ofrenda de los Cipsélidas en Olimpia.

La ofrenda de los Cipsélidas –los descendientes de Cipselo, tirano de Corinto en el siglo VII– es mencionada por Aristóteles, *Pol.* 1313b22, que la compara, sin decir en qué consiste, a las pirámides de Egipto y a otras obras monumentales. Otras fuentes (Morgan 1994, p. 379) informan que era una estatua colosal de Zeus en el templo de Hera y que, como la que ofrece ahora Fedro, era *sphyrēlatos,* es decir, realizada según la técnica arcaica del metal martillado sobre madera, a diferencia de las de metal fundido (cfr. LSJ *s.v.*). Con esta segunda apuesta, Fedro ofrece a Sócrates un premio aún mayor, sacándolo de la comparación con Gorgias y poniéndolo en conexión con Zeus.

La estatua de Gorgias en Delfos era vista como una jactancia de la riqueza proporcionada por la oratoria. El epigrama de la estatua de Gorgias en Olimpia la justifica como muestra de piedad. También se discutía si era sobredorada o de oro. Los dos ofrecimientos de Fedro, que es muy posible que no se refieran a estatuas sobredoradas, la réplica de Sócrates en 235e2, «eres [...] parte realmente de oro» (y podría añadirse a Morgan, 228a, donde Fedro prefiere la memoria al oro), se conectan con la plegaria final de Sócrates en 279c-d y juegan con la riqueza falsa o verdadera de la retórica y la filosofía.

Morgan añade (pp. 380 ss.) un nuevo subtexto «especulativo», referido al cofre *(kypsélē)* en el que supuestamente fue salvado de niño el futuro tirano (Heródoto 5.92), y que estaba también en el templo de Olimpia (Pausanias 5.17.5-19.10). El cofre, decorado con pinturas, es un «manual de mitología ilustrada», y muchas de sus escenas pueden relacionarse con el texto del *Fedro*. Cfr. H. Stuart Jones, «The Chest of Kypselos», *Jour. Hell. St.* 14 (1894), pp. 30-80, pese a su fecha, lo más completo que conocemos sobre el tema.

236a

es posible decir cosas distintas... Isócrates, *Helena* 15, se compromete a desarrollar su tema, tratado ni más ni menos que por su maestro Gorgias, «dejando de lado todo lo ya dicho» (Howland 1937, p. 154; *contra* Hackforth p. 34 n.).

236b

algo más variado, *ti poikilōteron. Poikílos* designa la cualidad de las superficies de muchos colores, como pinturas y tejidos abigarrados, y, por lo tanto, todo lo variado o complejo. Cfr. 277b-c. En *Rep.* X la palabra recurre para describir a la democracia, comparada a un manto multicolor, y al hombre democrático (557c, 558c, 559d, 561e). Más adelante (277b-c) los discursos «variados» reaparecerán en un contexto teóricamente riguroso.

te has expuesto a la misma llave. Fedro, como es patente, está retribuyendo a Sócrates las frases irónicas con que éste describía su actitud en 228a y c, y retoma el vocabulario de palestra ya empleado en 228e.

236d

«Tú me entiendes...» = «entiendes lo que te digo», cita de Píndaro, fr. 105 Snell. La fuente del fragmento es *Menón* 76d, cfr. Aristófanes, *Aves* 945.

236d9

será un juramento. Eco de *Il.* 1.239.

236e1 El juramento «por el plátano» es otro de los ejemplos que pone el Escoliasta como «juramentos de Radamanto» (n. a 228e).

237a

Musas de voz clara: *lígeiai.* La Musa es calificada con este epíteto en *Od.* 24.62, como la *phórminx,* lira o cítara, de los aedos; Estesícoro 63.1 (Page), Píndaro *Peán* 52o.32 (Snell). Ya en 230c2 ha aparecido *ligyrón* («agudo», «claro») en una frase relacionada con las cigarras, cuya conexión con las musas se hará patente en 259c.

raza... de los ligures *(génos... Ligýōn).* Los ligures son un pueblo que ocupaba regiones del norte de Italia. Son mencionados en Heródoto 5.9.3, 7.165.1 (distintos de los ligures asiáticos de 7.72.1-2). Hermias acota que era un pueblo a tal punto musical que en las batallas sólo la mitad del ejército peleaba mientras la otra mitad hacía música, y su inverosímil comentario ha venido sirviendo de explicación, aunque no sepamos si se remonta a alguna leyenda antigua o fue forjado *ad hoc*. Brisson apunta acertadamente al mito de Cicno (*Kýknos,* el cisne). Era hijo del rey de los ligures Esteneleo, al que sucede. Cuando Faetón, que no puede dominar el carro del Sol, se precipita desde el cielo, Cicno, que lo amaba, trata de rescatar su cuerpo del Erídano, río mítico identificado con el Po o el Ródano, que enmarcaban el territorio ligur, y relacionado con la ruta del ámbar. Las hermanas de Faetón, convertidas en álamos, lloran lágrimas de ámbar, y Cicno es convertido en cisne (Heródoto 3.115, Plinio *Naturalis Historia* 37.31-33, Virgilio *Eneida* X 185-192, Ovidio *Metamorfosis* 267-80, Higinio 154). El cisne es el ave de Apolo que canta antes de morir, cfr. *Fedón* 85 a-b. Pausanias (1.30.3, cit. por

Brisson) pone el mito en un plexo de referencias platónicas y explica el pasaje de un modo más satisfactorio que Hermias: «No lejos de la Academia está la tumba de Platón, al que la divinidad anunció que sería el mejor entre los filósofos, y se lo anunció de esta manera: la noche antes de que Platón fuese a ser su discípulo, Sócrates vio en sueños que un cisne volaba hasta su regazo. El cisne es un pájaro que tiene fama en relación con la música, porque dicen que un músico, Cicno, reinó sobre los ligures del otro lado del Erídano, más allá del país céltico, y al morir, dicen que por voluntad de Apolo se transformó en pájaro. Yo creo que un hombre dotado de cualidades musicales reinase sobre los ligures, pero para mí es increíble que se convirtiera de hombre en pájaro» (trad. M. C. Herrero Ingelmo, BCG).

«cargad junto conmigo». Esto es, ayudadme con la tarea. La expresión puede ser una cita (Burnet la entrecomilla) o mejor una imitación del estilo y vocabulario poéticos.

237a

historia. Suele traducirse *mýthos* como «mito» (Brisson). Robin traduce «fiction», aduciendo que la tesis que se va a defender carece de realidad (p. 18). Hackforth, correctamente, «tale» y en 241e «story», anotando (p. 50) que Sócrates ha puesto su discurso en forma de una narración. *Mýthos* es, en general, narración o historia que se cuenta, «cuento». La fórmula de 237b2, *Ên hoútō dē paîs,* equivale a «había una vez» («once upon a time», Hackforth).

237d

desean a los hermosos. «Los hermosos» es un genitivo plural que podría ser masculino o neutro, y la mayoría de los intérpretes optan por traducir «lo bello» o «las cosas bellas». Pero todo este desarrollo se hace con vistas de obtener una definición de *érōs*. Y el elemento que diferencia a *érōs* de los otros deseos y lo define será su irracionalidad (238a), en contraste con la retención racional de los no enamorados, que, sin embargo, *desean,* y desean *también* (*kaì... epithymousî,* 238d4) *lo mismo* que el amante, es decir, los favores del muchacho. El neutro nos transportaría sin más a las enseñanzas de Diótima en el *Banquete,* ¡lo que no es el caso!

dos clases (de tendencias), *dýo idéa. Idéa* tiene aquí un sentido muy vago. Cfr. Rowe *ad loc.* para el uso de *idéa-eîdos* para colectivos indefinidos.

237e

«templanza», «intemperancia»: *sophrosýne, hýbris.* Sobre estos términos y su traducción, necesariamente contextual, cfr. el comentario. Tradujimos el sustantivo *hýbris* por «intemperancia» en 238a y por «exceso» en 250e, 253e; y el adjetivo *hybristés* como «insolente» en 254c y e.

238a

da a quien la lleva su nombre. Los deseos fuera de control se adueñan de la persona y se convierten en su segunda naturaleza. Como palabra técnica platónica, la eponimia *(epōnymía)* o comunidad de nombre indica la relación ontológica entre la Idea y la cosa sensible. Cfr. 250e3 n.

238b

y en cuanto a los demás... convenga. Nos guiamos por los análisis del párrafo de De Vries y Rowe.

fuertemente reforzado... fuerza... eros. Juego de palabras en torno a la raíz *rōm-, rōmē,* «fuerza» *(rōnnymi);* cfr. 244c y 251c. El texto no está libre de dificultades, cfr. Hackforth p. 39 n. 3 y De Vries. Isócrates, *Helena* 55, ya hace el juego *érōs... rōmēn ékhōn.* Los «deseos de su misma naturaleza» que refuerzan el amor físico son los demás deseos de placeres sensibles, como la glotonería y la dipsomanía que se acaban de mencionar, todos los cuales solían conjugarse en los banquetes y comilonas.

238d

arrebatado por las ninfas, *nymphólēptos.* Este trance provocado por las ninfas es casi una invención platónica: aparte de esta ocurrencia y Aristóteles, *Ética Eudemia* 1214a23, la palabra *nymphólēptos* no es usada en la literatura clásica. Más tarde aparece en contextos eruditos, que citan a Platón o lo tienen presente. El léxico de Hesiquio conecta la «posesión por las ninfas» con la mántica

ditirambos. El ditirambo *(dithýrambos),* nacido tal vez de cantos improvisados de juerguistas y relacionado con Diónisos, es mencionado por primera vez por Arquíloco (siglos VIII-VII), «Pues sé entonar el hermoso canto del señor Diónisos, el ditirambo, con la mente fulminada por el vino» (fr. 120 West). Luego se convirtió en un género coral institucionalizado (cfr. Aristóteles *Problemata* XIX 15, 918b18-29), que ya a fines del siglo V estaba en decadencia. En este sentido se citan Aristófanes *Paz* 829 y escolios, y el escolio a *Aves* 1393 (que cita el refrán «Tienes menos seso *(noûn)* que los ditirambos»). Platón en especial no lo apreciaba, cfr. *Hip. mayor* 292c, *Gorg.* 501e-502a, *Leyes* 700d-e. En *Crat.* 409c Sócrates propone un nombre tan barroco que logra intranquilizar al interlocutor, y éste lo califica de «ditirámbico». D. Sider, «Plato's *Symposium* as Dionysian Festival», *Quad. Ur. Cult. Class.* NS 4 (1980), pp. 51-55, revela los elementos «ditirámbicos» en este discurso y en el de Fedro en el *Banquete,* entre los cuales tienen relevancia los juegos etimológicos, frecuentes en los fragmentos conservados. Sócrates acaba de hacer el de 238c2-4.

238e

mi valiente amigo: *ō phériste.* «Valiente» o «excelente», apelación épica que en este contexto sólo puede ser irónica.

por fuerza pondrá al amado... El deseo *obliga* al amante a tener estos comportamientos. El adverbio *anánkē* («por fuerza», «por necesidad»), que hemos traducido con distintos giros, se reitera en 238e3, 239a5, 7, b5, 240a4 (en 240c7-d1 tiene otro sentido).

239a

defectos de la inteligencia. *Diánoia* suele referirse a contenidos u operaciones mentales más que al carácter, aunque aquí abarca también la valentía o la cobardía, y seguramente no tiene resonancias técnicas. El discurso pone en paralelo lo propio del espíritu, en sentido amplio, con lo del cuerpo.

239b

sabio y sensato en el más alto grado. Recurrimos a un giro para traducir el superlativo *phronimótatos*. *Phrónimos* sería, en principio, «prudente, con discernimiento y capacidad de juicio», en sentido moral e intelectual.

la divina filosofía. El calificativo «divino» es una hipérbole casi vacía, pero «filosofía» cae dentro del halo de resonancias platónicas del discurso. Sin embargo, también podría haber un armónico de la «filosofía» de Isócrates (cfr. «retórico» en 239a3-4). Malingrey, p. 52, incluye el pasaje, sin matices, entre los usos propiamente platónicos.

239c

tutor. *Epítropos* es aquél a quien se confía algo, el administrador, encargado o mayordomo, y también el tutor de los menores. La palabra refleja el cuidado, educación y dirección del joven, que se espera del *erastés* en la relación homoerótica aristocrática. Cfr. «tutela» *(epitropeía)* en 239e2.

los sudores del esfuerzo. Literalmente, «sudores secos», provocados por el ejercicio gimnástico y no por baños calientes. Es la explicación de Hermias y la Suda, y De Vries (con Heindorf) supone que es una explicación *ad hoc* para esta frase.

239d

colores y adornos. Cfr. la cosmética como sustituto de la gimnasia, *Gorgias* 465b.

240a

alguna divinidad. En un mismo párrafo, el fenómeno es atribuido a una «divinidad» *(daímōn,* a9) y a la «naturaleza» (*phýsis,* b2). La referencia a la divinidad es aquí apenas algo más que una frase (Rowe).

240b

El adulador y la prostituta son los personajes típicos que, en la comedia, se aprovechan respectivamente del viejo y el joven (Robin).

240c

El refrán *hēlix hēlika térpei* es citado por Aristóteles en *Ét. Eudem.* 1238a33 y *Ret.* 1371b15. El Escoliasta lo despliega como «el joven *(hélix)* agrada al joven, y el viejo agrada al viejo». En otras ocurrencias platónicas del dicho la referencia es más general, «el semejante» *(hómoios)* en vez de «el de la misma edad», *Lis.* 214a, «siempre un dios conduce al semejante hacia su semejante» = *Od.* 17.218; *Gorg.* 510b, *Simp.* 195b.

240d

Oîstros es el *tábano* y, por extensión, el aguijón (cfr. el verbo, 251d6). La palabra está asociada a la locura erótica (el *tábano* persigue a la errante vaca Ío, cfr. Padel, 1995, pp. 29-32 y 52-53). El hombre tiránico (*Rep.* IX) está gobernado por *érōs,* un zángano sin aguijón. Cuando los otros deseos se lo implantan, se convierte en tábano y lleva al hombre al delirio y la locura (573a-b, cfr. 573e, 577e2).

241a

gobernante y jefe: *árkhonta* [...] *kaì prostáten;* más abajo, gobierno, *arkhé:* se trata del «régimen de gobierno» del alma y el principio rector en ella. Para Platón es algo más que una metafóra: recuérdese, en *Rep.* II, la homología entre el alma y la ciudad, y en VIII-IX, la sucesión de regímenes estudiados junto con el individuo correspondiente. Los cambios del amante podrían aproximarse a los rápidos cambios del hombre democrático.

241b

al cambiar el juego. Se trata de un juego en el que se tira al aire una concha y, según de qué lado caiga, uno de los equipos debe huir y el otro perseguirlo. Las quejas del muchacho superponen a esta imagen un juego de palabras con el vocabulario judicial: *diókein,* «perseguir», y *pheúgein,* «huir», son los verbos técnicos para los papeles del querellante y la defensa, que los participantes del juego erótico han intercambiado. El juego, mencionado en forma adverbial, *ostrakínda [paízein],* es usado en la comedia (Aristófanes, *Caballeros* 855; Platón Cómico, fr. 153 Kock) para aludir al ostracismo. El juego está explicado en Suetonio, *Perì tôn par' héllesi paidiôn* 8, Hermias 59, 20 ss. (ambos citan a Platón Cóm.), el Escoliasta y otros.

241a-c

El pasaje (Fortenbaugh 1966) tiene reminiscencias del primer poema de Safo, mencionada en 235c. Cfr. vv. 17-24 (la poetisa supone una respuesta de Afrodita a su llamada): «(Te llamo) y qué es lo que en mi loco corazón más quiero que me ocurra: "¿A quién muevo esta vez a sujetarse a tu cariño? Safo, ¿quién es la que te agravia? Si ha huido *(pheúgei)* de ti, pronto

vendrá a buscarte *(diōxei);* si no acepta regalos, los dará; si no te ama, bien pronto te amará aunque no lo quiera"».

241a

el buen sentido y la sensatez, *noûs* y *sōphrosýne*. En esta sección final del discurso se juega constantemente con ambas familias de palabras: esta frase (a3), el ex amante «ya contenido y juicioso» y el «gobierno insensato» previo (a8-b1); el enamorado «sin juicio» y el no-amante «en su sano juicio» (b7-c1). Ya en 237e se opuso la *sōphrosýne* (que allí tradujimos «templanza») a la *hýbris*.

241c

el cultivo del alma. La expresión griega es ambigua, y el antecedente de la frase relativa («que es y será siempre...») puede ser el «cultivo del alma» tanto como el «alma» misma.

241d

como los lobos [...] muchacho. Las últimas palabras del discurso se acercan al hexámetro, que algunos editores, con Hermias, regularizan en un hexámetro dactílico. Hermias aproxima la línea a *Il.* 22.262-3: «[...] no hay juramentos fieles entre leones y hombres / ni el lobo y los corderos tienen un ánimo *(thymós)* concorde [...]». Más cercana es la aproximación que hace Jowett a los versos atribuidos a un tal Cidias en *Cárm.* 155d, «Cervatillo delante de un león, cuídate de que no te toque ser hecho pedazos», aunque la situación allí es la inversa: Sócrates desguarnecido frente a la belleza del joven Cármides. La línea contiene la moraleja del cuento (cfr. 237b, Calvo 1992, p. 53). Los escolios a la *Ilíada* (1.209, 22.263) citan refranes del mismo tenor. Cfr. Luck (1959), pp. 34 s. El tema es común en la poesía helenística.

¿Qué te decía, Fedro? Frase coloquial, literalmente, «esto (es) aquello, Fedro» (es decir, esto es lo que te decía o lo que me temía). Sócrates temía ser poseído y terminar haciendo versos (238c-d), y estos temores se están confirmando.

241e

«el cuento». N. a 237a.

242a

¿No ves que ya va a ser el mediodía, lo que se dice pleno mediodía? = ya va a estar-detenido *(hístatai)* el mediodía, el (momento) llamado *statherá*. La palabra *statherá* tiene una relación etimológica con *hístēmi,* cuya voz pasiva *hístatai* («estar de pie, estar, detenerse») acaba de usarse. La segunda parte de la frase es rechazada por muchos editores como una glosa, y, si se acepta, podría ser una pedantería etimológica de Fedro (Verdenius),

pero cfr. De Vries. El significado de la frase *mesēmbría statherá,* que en el periodo clásico aparece sólo aquí, no es claro. Rowe ofrece una interpretación conjetural, «el momento en que todo se detiene», como más ligado al contexto que LSJ, *s.v. statherós,* 2, «el mediodía, cuando el sol parece detenerse en el meridiano». Sin embargo, los otros ejemplos de LSJ en la misma acepción sugieren que es un adjetivo utilizado para el momento central de un periodo de tiempo cualquiera: el día, la noche, el verano, y sería simplemente «pleno mediodía» (así Gil). La frase *mesembría statherá* reaparece en Dión Crisóstomo (siglo II d.C.) y Libanio (siglo IV d.C.), autores eruditos que seguramente la han leído en Platón y en definiciones, basadas en el *Fedro,* en Hesiquio y la *Suda*.

y en cuanto refresque nos iremos. La réplica tiene ecos del cuidado de Fedro por su salud.

242b

nadie ha hecho que se pronunciaran tantos como tú. En el *Banquete,* Erixímaco le atribuye haber propuesto el tema de la competencia, eros, (177a) y, como «padre del *lógos*» (177d), es el primero en hablar. Suele relacionarse con este pasaje 261a, *kallipais,* «de hermosos hijos».

Exceptúo a Simmias de Tebas. A falta de otras posibilidades, suele relacionarse la mención Simmias de Tebas, uno de los jóvenes interlocutores de Sócrates en el *Fedón,* con su papel en ese diálogo. Si bien Simmias pone en movimiento la discusión (61c), ésta es renovada por su compañero Cebes (70a) o por ambos (84c), y Cebes es quien se encarga de las objeciones fuertes, con aprobación de Sócrates (63a). Los argumentos que se discuten en el *Fedón* son llamados *lógoi* (89b-c), pero obviamente son algo muy distinto de las oraciones retóricas. No tenemos ningún testimonio de una afición de Simmias por los discursos. Los nombres de Fedro y Simmias podrían ser, aquí, alusiones temáticas a los certámenes oratorios sobre Eros *(Banquete)* y a la inmortalidad del alma *(Fedón),* cuya demostración abrirá el siguiente discurso.

no me estás declarando precisamente la guerra. Es una frase hecha (Murley 1940, p. 287).

«la señal demónica». Literalmente, «lo daimónico, el signo que habitualmente se me manifiesta», con *tmesis*.

242c

bastarme a mí mismo. Sobreentendido, «pero no para adivinar los asuntos de la demás gente». Jenofonte, *Mem.* 1.4 convierte a Sócrates en un verdadero oráculo para los demás.

«cometiendo [...] hombres». Íbico, fr. 22 Diel, 29 Page (Plutarco, *Quaest. Conv.* 748c), «temo que, contra los dioses / cometiendo una falta, reciba a cambio honores de los hombres». Platón adapta la cita.

242 d

¿No crees que Eros es hijo de Afrodita, y un dios? En el *Banquete*, Eros es considerado un dios por todos los oradores menos Sócrates, que lo hace descender a la categoría de una entidad intermedia, *daímōn* (202b-e).

Así se dice, sí. La mala gana con que Fedro acepta la afirmación de Sócrates no tiene que ver con la divinidad de Eros sino con su origen. En *Simp.* 178a-b abre su elogio alabando su antigüedad y prioridad entre los dioses, ya que no se le adjudican progenitores, e invoca la autoridad de Hesíodo, Acusilao (un genealogista de comienzos del siglo v, DK 9B2) y Parménides. Hesíodo lo pone como tercero de los tres dioses primordiales, luego de Kháos y Tierra (*Teog.* 116-122). Más adelante (201), pone a Eros, junto con el Deseo, *Hímeros,* en el séquito de la recién aparecida Afrodita, sin llegar a convertirlo en su hijo. Parménides (B13) le da como origen la (para nosotros al menos) indeterminada diosa que preside la Vía de la Opinión. Otros han atribuido a Eros una variedad de genealogías. Cfr. la nota de M. Martínez Hernández en la traducción del *Banquete* en BCG, p. 199.

242e

hechizada, *katapharmakeuthéntos.* La traducción de Brisson, «drogada», sería preferible si el uso contemporáneo de narcóticos no le diera a la palabra una connotación demasiado pesada. *Phármakon* aparece en 230d y 274e-275a como «remedio».

son de una tontería exquisita, *hē euētheia* [...] *asteía.* Es un oxímoron. La *euētheia* (cfr. *euēthē,* «necio», d7) es propia de una persona bonachona y simple, mientras que *asteía* indica refinamiento («exquisita» = «urbana», de *ásty*).

243a

al narrar historias sobre los dioses = *perì mythologían. Mythología* y palabras afines parecen haber sido forjadas por Platón, en referencia a narraciones, cuentos o historias *(mýthoi).* Cfr. *Rep.* 394b, 382d, *Hip. mayor* 298a, *Pol.* 304d, *Cri.* 110a, *Leyes* 680d.

«Hombre próximo a las musas», *mousikós.* Podría traducirse «buen artista» (Gil) o «cultivado», pero en un contexto lleno de alusiones al entusiasmo y la inspiración preferimos mantener la referencia a las musas.

243a-b

Homero [...] Estesícoro [...] privado de la vista por haber difamado a Helena. Para Homero, por supuesto, Helena es lisa y simplemente una adúltera cuya infidelidad desata la guerra de Troya. Pese a ello, Isócrates, *Hel.* 65, menciona a «algunos homéridas» que atribuyen el origen de la *Ilíada* y su inspiración a una aparición de Helena. Estesícoro de Himera (Sicilia), VII-VI a.C., según la leyenda (mencionada también en Isócrates *Hel.*

64), quedó ciego tras componer un poema donde la vituperaba, y recuperó la vista al componer la «palinodia» («canto vuelto a cantar», «recantación»), o más bien las dos *Palinodias* (cfr. el comentario).

243c

marineros. La comparación con los marineros es especialmente significativa en boca del aristócrata, filoespartano y poco amigo de la democracia Platón. Los remeros, proveedores de fuerza muscular, eran la base de sustentación de la democracia imperialista ateniense, erigida sobre el dominio militar y comercial del mar.

propio de hombres libres, *eleútheron* (adj.), «liberal», en el sentido de valoración social de esta palabra. Los marineros eran hombres libres.

243e-244a

«El discurso anterior era de Fedro, hijo de Pitocles, del demos de Mirrinunte, y el que voy a pronunciar ahora, de Estesícoro, hijo de Eufemo, natural de Himera.» Fedro es «el brillante», hijo del «buscador de fama» (Tejera en L. Rossetti [ed.], 1992, p. 292), o «el que presta oídos a los rumores del pueblo» (Thomson), de la ciudad de las «guirnaldas» o las «fiestas». Estesícoro, el «conductor de coros», es hijo de «el hombre bien afamado», de la ciudad del «deseo».

244a

«No es un discurso verídico» retoma la cita de Estesícoro en 243b.

uno de ellos está loco *(maínetai)* **- la locura** *(manían).* Hasta aquí la locura ha sido considerada un estado morboso, mencionado como *nósos, noseîn* (enfermedad, estar enfermo); *manía* se usó sólo en 241a4.

244b

si es concedida por don divino. Cfr. 244c3 y 265a, donde se distingue la locura producida por enfermedades humanas (*nósos,* n. anterior) de la originada en los dioses.

244a-b

Delfos. Delfos es, seguramente, el santuario oracular más importante del mundo antiguo, de alcance panhelénico y aun extrahelénico, lo cual no significa que su autoridad fuera siempre y universalmente aceptada. Según el mito, Apolo se establece el Delfos tras matar a la serpiente Pitón. La serpiente, animal ctónico, es el rastro mítico de la prehistoria del sitio, que hasta el siglo XII fue un santuario, posiblemente oracular, de la Tierra, como lo indican las numerosas figuritas de terracota encontradas. En Esquilo, *Euménides* 1-8, la Tierra es la primera deidad profética, sucedida por las diosas titánicas Themis y Febe (Phoíbe), y esta última da a Apolo el oráculo y el

nombre (cfr. M. L. West, «Hesiod's Titans», *Jour. Hell. St.* 105 [1985], pp. 174-175). El culto desaparece hasta mediados del siglo VIII, en que empieza la actividad de Apolo. Hay menciones en *Il.* 9.404-5, *Od.* 8.80; Hesíodo *Teog.* 497-500 (Cronos vomita la piedra que tragó en lugar de Zeus y éste la fija en Delfos, cfr. Pausanias 10.24.6). Delfos parece haber dependido de la próxima Kirrha o Krisa (*Himno a Apolo* 269, 282; cfr. *Il.* 2.519-20), destruida *ca.* 590. El pequeño santuario cobra importancia durante la época de la colonización, en la que parece haber desempeñado algún papel (pero cfr. W. G. Forrest, «Colonization and the Rise of Delphi», *Historia* 6 [1957], p. 174). Apolo tomó partido sucesivamente por los persas, por Esparta (véase esp. Tucídides 2.54) y por Filipo. En el momento en que Sócrates lo presenta a los atenienses en su juicio como un testigo «digno de fe para vosotros» (*Ap.* 20e), Apolo y su oráculo no gozaban de buen crédito en Atenas, y no ha de haber contribuido a mejorar su situación. La técnica adivinatoria de Delfos es, en sus rasgos generales, bien conocida: el consultante presenta su pregunta, que es transmitida a la Pitia. Ésta, sentada sobre el trípode oracular, entra en trance y profiere sonidos inarticulados, interpretados por los sacerdotes, que redactan la respuesta, generalmente en verso. Pero no tenemos conocimiento preciso sobre ninguno de sus pasos, en especial el modo de obtener el trance de la Pitia, verdadero modelo de posesión divina, con pérdida momentánea de la identidad.

Dodona, en Epiro, al norte de Grecia, era un santuario oracular de Zeus, al parecer muy antiguo. Aquiles (*Il.* 16.233-235) invoca a Zeus: «¡Soberano Zeus, dodoneo, pelásgico, que habitas lejos, / regidor de la desapacible Dodona, en cuyo contorno moran los selos, / tus intérpretes, que no se lavan los pies y duermen en el suelo!» (trad. E. Crespo Güemes, BCG). En *Od.,* Zeus profetiza desde una encina (14.323-30 = 19.294-9), lo que hace pensar en una interpretación del ruido del follaje. Los selos *(sélloi)* parecen un cuerpo sacerdotal masculino. (Aristóteles, *Meteorológicas* I 14, 352a35-b3, identifica a los *sélloi* –junto con los «griegos», luego llamados «helenos»– como un pueblo que habitaba Dodona en la época del diluvio.) Heródoto (2.52-57), en cambio, encuentra un clero femenino, que lo informa sobre el oráculo. Habría sido el primer oráculo, consultado por los pelasgos sobre los nombres de los dioses (52). En la versión local (55), dos palomas negras vuelan desde Tebas en Egipto. Una se posa sobre una encina en Dodona y dice con voz humana que allí debe haber un oráculo de Zeus; la otra origina de modo similar el oráculo de Ammón en Libia. En la versión egipcia, oída de los sacerdotes tebanos (54), los oráculos son fundados por dos mujeres raptadas de Tebas. Heródoto racionaliza ambas historias (56-57). En Sófocles, *Traquinias* 171-172, la encina profetiza a través de la *voz* de dos palomas.

Sibila. La primera mención de la Sibila aparece en Heráclito B92, donde se le adjudica, justamente, hablar con una «boca loca» *(mainoménoi stómati)* bajo la inspiración del dios. Comienza siendo una profetisa única (Aristófanes, *Paz* 1095), a la que se ubicaba en distintos lugares. Luego las sibilas se

multiplican y se dispersan por el mundo antiguo. Existían «Libros sibilinos» con la recopilación de sus profecías, de los que nos llegan textos tardíos, en cierta medida cristianizados. Esto valió a las sibilas su inclusión en la lista, encabezada por Virgilio, de los anunciadores paganos del Mesías y con este título figuran, junto a los profetas hebreos, en la bóveda de la Capilla Sixtina.

244b

adivinación inspirada por los dioses, *mantikêi... enthéōi.* Es una traducción débil de la expresión, que significa «con el dios adentro», posesionado del cuerpo y actuando desde su interior. Es el caso de la Pitia (n. anterior). En 265b3, Platón usa la palabra «inspiración» (*epípnoia,* cfr. 262d3-5, *epípnei,* «alentar sobre» = «insuflado»). Sócrates se presenta en 242c como un adivino mediocre, pero se incluye tácitamente en la clase de los adivinos superiores, ya que el signo y su interpretación no dependen de ninguna técnica. Lo mismo vale para la solemne adivinación de los bienes del Hades en *Fedón* 84e-85b.

244c

La más hermosa de las artes. Pero la adivinación inspirada no es un arte *(tékhne);* al contrario, Sócrates la contrasta con la adivinación técnica, que es un conocimiento especializado y reflexivo.

con mal gusto. Aceptamos la traducción usual del adjetivo *apeirókalos* (aquí su adverbio), literalmente «inexperto en lo bello», que hace presente el ámbito semántico de *kalós,* «bello, noble, bueno». Cfr. 244d, «es más bella la locura que proviene del dios...».

244c-d

Etimologías. Las etimologías remiten, por supuesto, al *Crátilo,* ocupado en buena medida por juegos etimológicos que ilustran la tesis del origen natural del lenguaje. Sólo en algunos casos, no siempre decidibles, son serios. En varios lugares Platón hace juegos etimológicos, en el *Fedro* 238c, 244a, 251c, y por ejemplo, *Leyes* 714a y 957c s. b6-7. «Los antiguos que establecieron los nombres», b6-7, recuerda al hacedor y legislador de los nombres (*onomatourgós* y *nomothétēs*) de *Cra.* 388e-389a ss., responsable de su institución original. Puede haber un nexo etimológico entre *mántis* (adivino) y *manía* (Dodds 1951, p. 70 y n. 37, Eurípides *Bacantes* 298-299: «Este daímon [Diónisos] es adivino *[mántis].* El furor que inspira y la locura *[maniôdes]* tienen gran poder adivinatorio *[mantikén]*»). Pero ningún griego, que disponía de *oiōnós* para «ave», podía tomar en serio la etimología de *oiōnistiké.*

244d

antiguas iras (divinas), *menímata.* Platón podría estar citando una tragedia, y se ha pensdo en Eurípides *Fenicias* 934 (De Vries; Padel 1995, p. 107 y

n. 17). Cfr. I. M. Linforth, «The Corybantic Rites in Plato»; «Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244DE», *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology* 13, 5 y 6 (1946).

245a

sin la locura de las musas. Según Friedländer (1941), es una cita modificada de un fragmento de Píndaro.

245d

pues si el principio se originara de algo, no se originaría de un principio. Traduzco la lección de los mss. El sujeto de «se originaría» puede ser «el principio» o un tácito «todo lo que se origina» (Verdenius). En ambos casos habría regreso al infinito. La enmienda (de Buttmann) adoptada por Burnet e inspirada en la traducción de Cicerón, *Tusc.* I, 54, se leería «ya no se originaría como principio» o «ya no sería principio».

245e1

o todo el cielo y todo lo que se genera. Burnet aceptó *gên eis hén* (Filópono), que daría, aproximadamente, «o todo el cielo y toda la tierra, derrumbándose en una unidad <indiferenciada>, se detendrían», es decir, cielo y tierra cerrarían el hiato que da lugar al mundo. La lectura de los mss. y Hermias, *génesin = tà gignómena,* el conjunto de la generación o de las cosas que se generan, es preferible y más adecuada al contexto técnico del argumento. *Ouranós,* «cielo», no es aquí el cielo astronómico, opuesto a la tierra, sino el conjunto de la *génesis,* que abarca cielo y tierra y se contrapone al *tópos hyperouránios* de las Ideas. Es un sentido normal de la palabra, cfr. el comentario, y en especial *Tim.* 28b, «*ouranós* o *kósmos* o cualquier otro nombre que pudiera recibir más adecuadamente», 31a-b, 92 c, y cfr. 29e4 (*génesis* y *kósmos*). Podría encontrarse una afinidad entre este pasaje y el argumento de la inmortalidad del alma a partir de los opuestos en *Fedón* 70b ss.: si los opuestos no se engendraran uno del otro eternamente, el movimiento habría cesado. *Leyes* X 895a presenta la hipótesis inversa: producido este estado de indiferenciación, el movimiento total se reiniciaría a partir del movimiento que se mueve a sí mismo.

246a

acerca de su naturaleza. Verdenius relaciona adecuadamente este uso no técnico de *idéa* con *phýsis* en 245c2. «La idea es la forma en que se manifiesta la naturaleza *(phýsis)* del alma, y así los términos son prácticamente sinónimos.»

una exposición extensa, de un carácter por completo divino. Es una hipérbole. Compárese la misma cuestión en *Rep.* 435d y 504a-505a, donde el «camino más largo» es el que pasa por el conocimiento del Bien, algo al

alcance del hombre pese a sus dificultades. Sin embargo, la dificultad de Platón para llegar a una doctrina definitiva sobre el alma invita a tomar la frase algo más a la letra.

una fuerza naturalmente compuesta, *symphýtōi dynámei.* La idea es la de una unidad múltiple, del tipo de un organismo, más que la de una reunión de partes o elementos. *Sýmphytos* es «crecido junto», con las resonancias de *phýō,* el germinar y crecer de los vegetales, diferenciándose en sus partes. «Compuesta» es una traducción, por lo tanto, no del todo adecuada.

una yunta alada y su auriga. La imagen del carro con caballos alados está en Homero, *Il.* 8.41-6 y 13.23-6, con la misma fórmula usada en un caso para Zeus y en el otro para Poseidón, aunque éste no vuela y sólo se desliza sobre las aguas. Los caballos inmortales de Aquiles, hijos de Zéfiro, tienen alas, 16.148-151. Ya que los vuelos más altos estarán impulsados por la filosofía, puede recordarse el carro de las Helíades que recoge al joven del Poema de Parménides, 28B1, pero no se habla de alas, y su itinerario, «alejado del sendero de los mortales», atraviesa una geografía hesiódica (*Teog.* 740-762, Parménides B1.11, la senda de las puertas de la Noche y el Día) que corre el riesgo de llevarnos hacia el Tártaro (cfr. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides,* New Haven/Londres, Yale University Press, 1970, p. 15; A. Gómez Lobo, *Parménides,* Buenos Aires, Ed. Charcas, 1985, pp. 33-37). Empédocles 31B3.5, que también suele mencionarse entre los antecedentes, no tiene relación con la imagen.

«yunta». Platón usa en 246a6 *zeûgos,* que pueden ser dos o más animales y, en b2, *synōrís,* que sin ninguna duda es «yunta»: la palabra significa también un *par* de cosas cualesquiera. En el primer caso, se está hablando en general y, en el segundo, del hombre, lo que podría entenderse como que el número de caballos para los dioses queda indeterminado (Hackforth, Rowe). Pero un número mayor complicaría la imagen de forma innecesaria, salvo que supongamos que las almas divinas tienen carros más grandes y poderosos, que requerirían mayor fuerza de tracción, en cuyo caso Platón, dueño de su mito, lo hubiera indicado de alguna manera. Ya que en ellas los caballos son todos buenos, se los podría aumentar indefinidamente. A favor de posibilidades de este tipo, que quitan valor simbólico a los caballos de los dioses, Hackforth, p. 76, Rowe, McGibbon (1964), p. 62 n. 2, De Vries.

246b

uno excelente y de buena raza, y el otro, de raza y <de carácter> opuestos. Una imposible traducción literal de la fase daría algo así como: «Uno bello (noble) y bueno y de contrarios y de tales, el otro contrario». Los genitivos de procedencia, *ek toiútōn,* «de tales», y *ex enantíōn,* «de contrarios», no especifican, al estar en plural, el género de la palabra supuesta. «Noble y bueno», *kalòs kaì agathós,* síntesis de las cualidades nobles humanas, hace pensar en caballos también «bien nacidos», que proceden de buenos pro-

genitores. Sin embargo, como componentes o fuerzas del alma, estos caballos serían inmortales y sin padres. Posiblemente por esto, y suponiendo un neutro, Robin traduce «beau, bon et formé de tels éléments», palabra esta última técnica y poco platónica, que nos aleja del lenguaje del mito. Pero la frase, como su opuesto «malo y de malos» en Aristófanes (*Ranas* 731, *Caballeros* 337), debe haber sido un esteoreotipo, «completamente bueno» (Hackforth, Verdenius, De Vries con numerosos ejemplos), y éste es el sentido que tiene cuando recurre en 274a, referida a los dioses. Cfr. McGibbon (1964), p. 61 y n. 2.

246b-c

circula por la totalidad del mundo *(ouranón)* [...] habita todo el cielo *(kósmon)*. Para la justificación de esta traducción, aparentemente a la inversa del significado de los términos, cfr. el comentario.

246d

las alas [...] el ala. *Pterón,* esp. en plural, *pterá,* significa «plumas» y «alas». Traducimos de acuerdo a los contextos. En 248b3 sólo puede ser «plumas», pero no necesariamente en c1. El impulso erótico de regeneración de las alas está descrito (251b-d) como una regeneración del plumaje o, mejor, como el proceso de echar las plumas de los polluelos. Pero en ese pasaje hay una tácita sustitución de imágenes (introd., comentario).

246e

su tronco alado. *Hárma* es «carro», especialmente de guerra, el conjunto del carro y los caballos, o los caballos solamente (LSJ), que es aquí el caso (Hackforth).

246e-247a

el gran jefe... el ejército... La metáfora de los dioses con Zeus a la cabeza es claramente militar, aunque no hay enemigo a la vista. Zeus es el general en jefe; los once dioses principales están al frente de sendas divisiones. («Jefe» = *hēgemón,* «conductor» y «jefe»; luego los dioses, 247a3, «conducen», *hēgoûntai,* sus divisiones.) La imagen militar subraya sobre todo el carácter ordenado de la procesión divina, con dos apariciones del verbo *tássein,* «poner en orden de batalla, poner en fila, asignar un puesto en la fila». La idea de orden está reforzada por el verbo *kosmeîn (kósmos),* en el sentido primario de «ordenar» («distribuido», 247a1, *kekosmēménē*). Zeus mismo está «poniendo orden» (*diakosmôn,* 246e5) en todo, en un sentido más amplio.

247a

los Doce. Sobre los Doce, puede verse el apéndice de Guthrie (1954), pp. 110-112. La lista parece haberse constituido en época arcaica y tuvo vigencia en todos los periodos del helenismo. Heródoto 2.7.1, 6.108.4 menciona el altar

de los Doce en el Ágora, y Tucídides 6.54.6 informa que fue erigido por el joven Pisístrato, nieto del tirano. En Aristófanes, *Caballeros* 235, un personaje jura «por los doce dioses». Fuera de Atenas, Píndaro *Ol.* X, 50 habla de su culto en Olimpia, fundado por Heracles. En el friso este del Partenón aparecen representados como Zeus, Hera, Poseidón, Deméter, Apolo, Artemisa, Ares, Afrodita, Hermes, Atenea, Hefesto y Diónisos. Una lista transmitida a través del académico Eudoxo pone a Hestia en lugar de Diónisos. Éste, como indica Guthrie, no podía ser omitido en el Partenón, dada su vecindad, en el teatro al pie de la Acrópolis. En *Leyes* VIII 828b-d se asigna a las tribus doce dioses epónimos, para los que se establecen fiestas distribuidas en los correspondientes meses. Platón tiene presente, sin duda, la lista cívica de grandes dioses, aunque el único dios que se nombra, puesto en el último mes, es Plutón.

Hestia. Hestia es la diosa del hogar (la latina Vesta). Ni ella ni los otros dioses están identificados por Platón con ninguna entidad cosmológica, y tampoco se menciona la presunta centralidad de Hestia, sugerida por su identificación con la Tierra (véase el comentario).

Pues hay muchas evoluciones dentro del cielo, visiones beatíficas, que la raza de los dioses felices traza... *Diéxodos,* «salida, pasaje», podría ser «órbita» (LSJ II 2); *epistréphetai (epistréphein)* tiene, en primer lugar, la idea de «volverse», «girarse», «dar la vuelta». Si lo que está presente es una imagen astral (de lo que dudamos), en este último caso podría referirse a la retrogradación y el «ir y venir» de los planetas tanto como al dibujo circular de sus órbitas.

al hacer cada uno de ellos lo que le es propio. Es la fórmula para definir la justicia en *Rep.* IV, 433a-b, 443b. Pero desarrollarla, como Rowe, hasta una comparación entre la sociedad de estos dioses y la *pólis* de *República* es excesivo. La frase es deliberadamente vaga y no nos informa sobre las actividades divinas.

cada vez. *Aeí,* «cada vez» más bien que «siempre». ¿Quiénes serían los que siguen «siempre» a un dios mayor? ¿*Daímones* inferiores o almas que no llegan a encarnarse nunca?

«la envidia permanece fuera del coro divino». La idea de la envidia *(phthónos)* de los dioses es propia de la mentalidad arcaica más que de la homérica (Dodds 1951, pp. 30-31). El siglo IV reacciona contra ella. El *locus classicus* es *Timeo* 29e. Todavía Aristóteles deberá aclarar que los dioses son incapaces de celos y no envidiarán la posesión humana de una ciencia «divina», *Met.* A 982b32-983a5.

al festín y al banquete. Los dioses banquetean en *Il.* I 423 ss., en lo que parece ser un sacrificio que les ofrecen los humanos, en todo caso un sacrificio especial, porque ese banquete no dura menos de doce días: «Zeus fue ayer al Océano a reunirse con los intachables etíopes / para un banquete *(katà daîta),* y todos los dioses han ido en su compañía. / Al duodécimo día regresará al Olimpo [...]» (trad. E. Crespo Güemes, BCG).

247c

las cosas que hay fuera del cielo. Podrían ser «las regiones de afuera del cielo». Referimos el artículo a los Entes.

247e

néctar y ambrosía. El *locus* homérico es *Il.* 5.367-9, «Al punto llegaron a la sede de los dioses, al escarpado Olimpo. / Allí detuvo los caballos la rauda Iris, de pies como el viento, / los desató del carro y les echó inmortal pienso *[ambrósion]*» (trad. E. Crespo Güemes, BCG). Néctar y ambrosía son mencionados en Hesíodo, *Teogonía* 640.

248a

seguir a un dios. El griego puede leerse como traducimos o bien «seguir a dios». Wilamowitz vio una *interpretatio christiana* y, consecuentemente, prefirió, con un papiro, *theoîs* (dioses) y la omisión de *kaì eikasménē* (y asemejada = «y asemejársele»). Fue seguido por varios editores (cfr. De Vries y Moreschini, p. CCXXIII de la ed. Budé). Pero el texto mismo describirá el volverse semejante a un dios (a un dios, entre otros, no a Dios), en 252e-253a.

248b

por impericia de los aurigas. *Kakía* es lo propio de quien no es *agathós*, deficiencia funcional más que maldad moral. En 247b3 tradujimos *he káke* como «mala disposición» del caballo. Cfr. Hackforth, p. 79 n. 1, McGibbon (1964), p. 56 n. 1.

sin iniciarse en la contemplación del ente. *Ateleîs*, «en forma imperfecta», «no por completo», es también término de las iniciaciones mistéricas (*Himno a Deméter* 481). Aunque en forma muy insuficiente, estas almas deben haber tenido algún atisbo de los Entes, de lo contrario no podrían encarnarse en forma humana.

248c

Llanura de la verdad. La imagen de una pradera en el más allá se remonta a la llanura Elísea *(Ēlýsion pedíon)* de *Od.* IV 563-8, prometida a Menelao, y a la sombría llanura de asfódelos que habitan las *psykhaí*, imágenes de los muertos, en la tardía «segunda *nékya*», *Od.* XXIV 13-14, pero ya aludida en la (también tardía) «primera», XI 539 y 537. Un eco funesto de estos prados aparece en el «prado de Áte» *(Átēs... leimôna)* de Empédocles, 31B121.4. El mito escatológico del *Gorgias* pone en el umbral del transmundo una «pradera» más o menos neutra, en la que se bifurcan los caminos que van a las Islas de los Bienaventurados y al Tártaro. En ella las almas son juzgadas por los jueces infernales, Minos, Eaco y Radamanto (524a).

Adrastea, mencionada por Esquilo, *Prometeo* 936 y Platón, *Rep.* 451a, aparece en las fuentes órficas identificada con *Anánkē*, la Necesidad (cfr. Guthrie

1966, trad. c. pp. 83-84). Empédocles (31B115) habla del «decreto *(khrêma)* de *Anánkē*» que determina la suerte de los *daímones* que han cometido falta.

249a

«lugares de castigo», «satisfacen su pena», *«Díke»*. *Díke*, en principio «justicia», adquiere en el periodo arcaico el sentido de «retribución» y «pena»; aquí la retribución es un premio. La palabra con minúscula, «el veredicto», es igualmente válida y preferida por muchos editores, pero en el contexto mítico preferimos mantener la solemne personificación arcaica de Díke que encontramos en Hesíodo; Díke es en Hesíodo y Solón una de las Horas, hijas de Zeus *Teog.* 902, *Trabajos* 256-60; Solón, *Eunomía* (4W 3D), 14-16. «Lugares de castigo» es *diakiōtēria*, única aparición de la palabra en el periodo clásico; la Suda la hace equivaler a *dikastéria*, «tribunales».

249b

«llegan al sorteo y a la elección de la segunda vida y cada una elige la que quiere». La combinación de sorteo y elección se corresponde con el mito de Er en *Rep.* X, 617d-e: «Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un *daímōn*, sino que vosotros escogeréis un *daímōn*. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, el dios no es responsable» (trad. Eggers Lan, BCG, modificada).

249c

menospreciaba. Literalmente, «miraba desde arriba».

Por ello es justo que sólo adquiera alas la mente del filósofo. En aparente contradicción con 248e5-6, donde todas las almas recuperan las alas al cabo de diez mil años; pero aquí se trata del ciclo, abreviado para los filósofos, de 249a1-5.

249c

El texto es ambiguo. De las «cosas» *(ekeínois)* inteligibles se pasa a «recordatorios» (*hypomnēmasin;* cfr. 275a5, 276d3, 278a1). Hackforth, correctamente, asimila los «recordatorios» a las cosas sensibles de las que parte la reminiscencia. Podrían ser también los *procesos* mismos de recordar que se acaban de describir. «Usarlos correctamente» es servirse de ellos para iniciarse en la filosofía y volverse de lo humano a lo divino.

249c

iniciándose continuamente en ritos de iniciación perfectos, se convierte en el único realmente perfecto. Cfr. 248b4 y n. En griego hay un

juego de palabras muy evidente, intraducible, entre «iniciarse», «ritos de iniciación» y «perfecto/s», palabras de la misma raíz y familia que *télos*, «fin» o «finalidad», alcanzada la cual algo o alguien se vuelve «perfecto».

249d

la mayoría lo reprende. Es la situación permanente del filósofo ante *hoi polloí*, «los más», «la mayoría», término que usualmente tiene connotaciones sociales peyorativas, pero en Platón designa a quienes son completamente ajenos a la filosofía. Un sentido semejante ya está en Heráclito (24B2, 17, 29, 104). La preparación filosófica para la muerte en *Fedón* (64b, 65a) es objeto de la misma incomprensión y burlas.

249e

«el enamorado de los bellos (muchachos)». El genitivo plural *tôn kalôn* (e3-4) puede ser masculino o neutro, y referirse a los hermosos muchachos o a las «cosas bellas» inteligibles. Aquí, a diferencia de 237d4-5, la ambigüedad es deliberada (cfr. Brisson, trad. y n. 219).

250a

quedan fuera de sí, *ekplēttontai,* bajo el golpe de una impresión fuerte e imprevista. Es la reacción de asombro admirado y temeroso ante la súbita aparición de lo sagrado que se describirá en 254b-c.

250b

mediante instrumentos imprecisos. ¿Con qué «instrumentos», a través de «imágenes», contemplamos la Justicia y la Templanza? Seguramente no los sentidos (como supone Brisson), con los que vemos u oímos ciertos actos o palabras, pero no su justicia; además, enseguida se contrastará la claridad de la vista con esta imprecisión. Robin (p. XCVI n. 2) había propuesto «las leyes y costumbres», instrumentos e imágenes a la vez. Nos parece más probable que se trate de la inadecuación de la capacidad humana de razonamiento (Hackforth, p. 95). Las imágenes son las «semejanzas» de líneas antes, es decir, los actos humanos de justicia y templanza, más que «imágenes verbales» u «opiniones» sobre las que se razona.

los rasgos genéricos de lo representado (en ellas). Tomamos de Gil la traducción «rasgos genéricos» para *génos,* «género». Lo más que puede obtenerse, mediante los «instrumentos» aplicados a las «imágenes» y «semejanzas» sensibles de estas ideas, es una noción general y provisoria. Hackforth (p. 95) recuerda la que se obtiene de la justicia en *República,* después de largos y difíciles razonamientos.

tras Zeus nosotros. Sócrates se asume de antemano como filósofo y seguidor de Zeus (252e). En otros contextos, y en especial en *Apología* y *Fedón,* se presenta como seguidor de Apolo.

250c

como neófitos y como iniciados perfectos, *myómenoí te kaì epopteúontes,* dos participios, uno para quienes participan de la iniciación («los que se inician», «los iniciados») y el segundo para su grado superior, la visión final o *epópteia:* «iniciándonos y culminando nuestra iniciación», «como mystes y épоptes». Juntos indican una progresión como la de los dos momentos de los ritos eleusinos.

puros y sin la marca ***[asémantoi]*** **de esto que ahora nos rodea y que llamamos cuerpo, al que estamos encadenados como la ostra (a su concha).** El párrafo retoma una conexión fonética recurrente en los diálogos, la de *sôma-sêma,* que Platón sistematiza en *Cratilo* 400b-c, atribuyendo a fuentes más o menos esotéricas dos (o tres) doctrinas: (1) la del cuerpo *tumba* del alma, con la que se conecta (1a) la del cuerpo como *signo* del alma. *Sêma* es «señal»; la tumba es el signo o marca que indica el sitio del entierro (Guthrie 1966, tr. c. p. 159). Por su parte, el alma «hace signos», «significa» (Platón usa el verbo correspondiente, *semaínein*) por medio del cuerpo. Esta opinión es atribuida a «algunos». Por otro lado, se adjudica a «los órficos» la concepción (2) del cuerpo como *prisión,* relacionando artificialmente *sôma* con *sóizein,* «salvar» o «preservar» = «guardar». El pasaje es el único en griego clásico donde se le adjudica este sentido. Desde Wilamowitz (*Platon* II, Weidman, Berlin, 1919, p. 199) se distingue entre «algunos» y «los órficos», a quienes se atribuye respectivamente (1) y (2). Un segundo texto, *Gorgias* 493a-b, atribuye a «un sabio» la relación *sôma-sêma* (= «tumba») junto con la concepción de que la vida es muerte y otras opiniones. La idea del cuerpo-prisión ha sido leída en otros pasajes en que no se la cita en forma explícita, en especial *Fedón* 62b, donde Sócrates atribuye la doctrina de que los hombres estamos en una especie de prisión (no se habla de *sôma*) a lo que se dice «en los misterios». Cfr. Dodds (1951), pp. 169 s., n. 87; (1959), pp. 296-299.

El pasaje presente es generalmente leído en uno de los dos sentidos (1) y (2), «tumba» o «prisión». La comparación con la ostra podría favorecer a este último. Pero, considerando la fragilidad de todo el tejido, preferimos traducir el sentido primario del adjetivo *asémantos,* «no marcado, sin marca». La tripartición que conserva el alma desencarnada es una «marca» somática. El párrafo, que rompe en más de un sentido la perspectiva general del mito, la borra.

250d

con el más claro de nuestros sentidos, brillando clarísima... La vista y el oído son «los más claros de nuestros sentidos», pero igualmente deceptivos, *Fed.* 65b. En *Rep.* 507c y ss. (texto del Sol), la vista es privilegiada con respecto al oído y demás sentidos. Las metáforas visuales proporcionan el vocabulario filosófico para «teoría» (Antonopoulos en Rossetti [ed.], 1992, p. 233), y el texto del Sol inaugura la metáfora metafísica de la vista y la

luz, que tendrá una larga carrera. Aquí, la Belleza *inteligible* resplandece en sus imágenes ante la vista *sensible*.

sabiduría, *phrónesis*. La *phrónesis* es frecuentemente en Platón la forma más alta de conocimiento (por ejemplo, *Fed.* 65a, 66a-e, 68a-c), inescindiblemente teórica y práctica. El uso aristotélico, en *Ética Nicomaquea*, para la «prudencia» o capacidad de organizar la vida, es distinto. «En medio del pasaje que glorifica a la belleza, es reivindicada la primacía de la razón» (De Vries). De acuerdo al *Político* 285d-286a, «las entidades más grandes y valiosas» carecen de una imagen *(eídōlon)* perceptible clara.

250e

lo que aquí recibe ese nombre. En la teoría de las Ideas la eponimia *(epōnymía)*, o comunidad del nombre (piénsese en el «arconte epónimo» ateniense, que da su nombre al año) entre los particulares y la Idea en que participan, es un índice de su vinculación ontológica. Cfr. *Menón* 74d, *Fed.* 78e, 102b, 103b, *Parm.* 130e, 133d, *Tim.* 52a. Si tal vinculación no existiera, habría mera homonimia, *Parm.* 133d. En 238a4-5 la palabra se usa en un sentido no técnico.

trata de montar a la manera de un cuadrúpedo y echar su semilla. El verbo *paidosporeîn* (literalmente, «sembrar hijos») ha llevado a leer en el pasaje una progresión desde (a) una respuesta *heterosexual*, despectivamente comparada con la conducta de los animales, a (b), en un grado más avanzado de corrupción, la búsqueda del placer homosexual contra natura. Esto contradice el valor de la procreación en la moral platónica y su lugar bajo, pero fundamental y positivo, en el discurso de Diótima. Aquí se trata de la realización del acto homosexual y su condena (Vlastos 1973, p. 25 n. 76, y el comentario). El «exceso» con el que se familiariza el sujeto es *hýbris*, término usual para la actitud de la parte activa en la relación homosexual, que avanza sobre la parte pasiva humillándola.

251a

se eriza con escalofríos; escalofrío: *éphrixe, phríxē*. Puede ser una alusión al célebre poema de Safo (*PLF* frg. 31 Lobel-Page), que Fortenbaugh (1966) no recoge. Price (1981) p. 25, lo ve como una comparación «inevitable».

como a la imagen de un dios. Tomo *agálmati kaì theôi* como una hendíade.

251b

la emanación de la belleza, *toû kállous tēn apporoēn*. *Menón* 76c-d atribuye a Empédocles la teoría de efluvios o emanaciones *(aporroaí)* que pueden penetrar en otros cuerpos a través de poros. Éstos pueden ser proporcionados a los efluvios, más estrechos o más grandes. Sobre esta base, Sócrates define el color como «un flujo de figuras» *(aporroè skhemátōn)*

proporcionadas a la vista. Esta teoría se integra, con otros componentes, en la teoría de la visión de *Tim.* 45b ss., 67c ss.

la vitalidad del plumaje: la *phýsis* («naturaleza») del plumaje (tomamos la trad. de María Araujo). *Phýsis* señala primariamente hacia la germinación y el crecimiento *(phýein)* de los vegetales (cfr. *phytón*, «planta»). Liberadas por el calor del esclerosamiento que las retenía, las plumas se comportan ahora como vegetales regados por el agua.

por debajo de toda la superficie *[eîdos]* **del alma.** *Eîdos* es la apariencia exterior, y las plumas germinan por debajo de ella (Verdenius), desde las capas más superficiales del interior, inmediatamente por debajo de la piel del ave. La imagen sólo puede aplicarse al polluelo de un ave, que aquí reemplaza a la imagen del carro (cfr. el comentario): el alma es un pájaro –caído o muerto– que el despertar erótico ha hecho (re)nacer. «Pues toda ella estaba antes cubierta de plumas», y no «toda ella era antes alada».

251c

«Pues cuando dirige la mirada hacia la belleza del muchacho, recibe desde allí un flujo de partículas que vienen hacia ella *[mérē ep-iónta kaì rhéont(a)]* —y por esto justamente son llamadas "deseo" *[hímeros]*.» El juego etimológico hace corresponder cada sílaba a una idea: *(ep)iénai*, «avanzar»; *mérē*, «partículas»; *rheîn*, «fluir» («flujo de pasión», Gil). La misma idea de una corriente que fluye sobre el alma está explicada en *Crat.* 420a con una etimología distinta, a la que siguen las de *póthos* (deseo del objeto ausente) y *érōs* (420b), para el cual se hace jugar, de un modo muy próximo al *Fedro*, una corriente que entra por los ojos.

251d

como picada del tábano. N. a 240d1.

252a

en su perplejidad se pone rabiosa, *kaì aporoûsa lyttâi*. El verbo *lyssân (lyttân)* corresponde a *Lýssa*, la «rabia», una de las formas de la locura trágica. *Lýssa*, que en Homero es el furor guerrero de Aquiles y Héctor, se convierte en la tragedia en locura rabiosa, con asociaciones caninas (Padel 1995, pp. 32-35).

los dolores, *ōdínōn (ōdís)*, son propiamente los dolores del parto. Cfr. *Banquete* 206e1.

252b

Los dioses y los hombres llaman a las cosas con distintas palabras. Cfr. *Crat.* 391d y la imprescindible nota de West a Hesíodo, *Teog.* 831.

Homéridas. Píndaro, al comienzo de la *Nemea* II, dice que los homéridas comienzan sus versos «cosidos» con un proemio dirigido a Zeus. En el

Helena de Isócrates (65), son los homéridas los que relatan la aparición de Helena a Homero, ordenándole cantar la guerra de Troya. También Platón los menciona en *Rep.* 599e. El geógrafo Estrabón (I a.C.-d.C), 14.645, da como «importante testimonio» en favor del nacimiento de Homero en Quíos a «los llamados Homéridas», salidos de entre la descendencia del poeta, y los relaciona con los que menciona Píndaro. Esto fue interpretado modernamente como una corporación de rapsodas o eruditos en Homero. M. L. West («The Invention of Homer», *CQ* 49, 1999, pp. 364-382) argumenta convincentemente la hipótesis de una cooperación profesional que atribuye su repertorio a «Homero», al cual logra incororar hacia finales del siglo VI.

«de los que tienen en reserva», *tôn apothétōn.* Según Jules Labarde, *L'Homère de Platon,* Lieja, 1949, pp. 378-383 (comentario de cita obligada sobre el tema, *non vidi*), los sentidos de *apóthetos* podrían ser: textos poco conocidos; de carácter privado, o mantenidos ocultos, secretos. Aquí el sentido nos parece el primero.

muy incorrecto, *hybristikòn pány.* Siempre ha sido un misterio en qué consiste la *hýbris* del segundo verso. Ni el juego pseudoetimológico (*Ptérōs* = *érōs* + *pterón,* plumas, ala) ni la idea en sí misma son atrevidos, ni (pese a la risa del joven y a Robin, pp. XCVIII s. n. 3) ridículos. Hay que ver en esa *hýbris* una falta formal, la «incorreción», posiblemente explicada por «y hybrístico y algo no del todo bien medido» (De Vries, que cita *Crat.* 426b). Para las faltas métricas, puede verse Robin *l. c.,* o De Vries, con algunas diferencias en la explicación.

252d

para que llegue a ser (efectivamente) así. Es el imperativo fundamental de la *areté* aristocrática, «llega a ser lo que eres». Su formulación paradigmática está en Píndaro, *Pítica* 2.72, *génoi' hoîos essì mathōn,* «aprendiendo, llega a ser el que eres» (aunque ya Wilamowitz dudaba de que Píndaro distinguiera entre *genésthai* y *eînai,* ser y llegar a ser; cfr. R. W. B. Burton, *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation,* Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 125).

252e

«Los que seguían a Zeus [...] los caracteres de Zeus». N. a 250b. El adjetivo poético *dîos,* «celestial», «divino», se hace resonar como una referencia a Zeus, y queda yuxtapuesto en el texto a *Diós,* genitivo de *Zeús* = *Diòs dîon.* Se ha supuesto que este juego deliberado alude a la amistad erótico-política de Platón y Dión de Siracusa *(Carta VII).* El párrafo, con su doble énfasis en el amor al saber y la capacidad directiva, describe el amor filosófico tal como Platón y Dión lo encarnaron.

buscan... cuando están sobre la pista... Son términos del vocabulario de la caza.

253a

como las bacantes. Diónisos pone a disposición de las bacantes fuentes milagrosas de agua, vino, leche y miel (Eurípides, *Bacantes* 704-711; cfr. Platón, *Ion* 534a). Robin sospecha la pérdida, en el texto, de una referencia a Dionisos (pp. XCIX n. 2 y 48 n. 1), suposición que no prosperó en la crítica posterior. Sin embargo, tiene razón al sentir que la aproximación de las bacantes a Zeus es levemente incómoda.

253b

Los seguidores de Zeus y Ares hacen pensar, en alguna medida, en los dos primeros tipos de regímenes políticos y de hombres de *Rep.* VIII y en las dos categorías de amantes que se mencionarán al final del discurso. El carácter «real» pero no filosófico de Hera nos remitiría al gobernante atenido a las leyes del *Político* y *Leyes,* y al segundo tipo de vida de 248d-e, pero las correspondencias con estos modos de vida son vagas y dudosas. No se dice que sólo los filósofos, seguidores de Zeus, lograrán el amor perfecto.

sin celos ni animosidad iliberal *(aneleuthérōi dysmenía).* Cfr. 239a-b y 243c (*eleútheron érōta,* c8), pero también 247a y 248a.

253c3

la realización (de su deseo). Aceptamos *teleuté,* lección defendida (con su pro y su contra) por Rowe, que tiene un apoyo casi unánime en la tradición manuscrita, inverso a su apoyo editorial. Aquí se trata de una «consumación» y un «llevar a cabo» distintos de lo que busca el amante de Lisias, 234a3 (el mismo verbo). La lectura alternativa, *teleté,* «iniciación», tendría que referirse a 250b, donde se trata de una iniciación prenatal.

253d

colocado en el mejor lugar. El derecho, donde el caballo debe esforzarse más (LSJ *s.v. dexióseiros,* para un tiro de cuatro caballos; de donde «vigoroso», «impetuoso»).

compañero de la gloria de buena ley, *alēthinês dóxēs hetaîros,* de la gloria «auténtica» o «verdadera». *Dóxa alethiné* podría traducirse también como «opinión verdadera», pero esto es ajeno al contexto. La gloria de buena ley contrasta con la «jactancia» del caballo malo.

253e

compañero del exceso insolente ***[hýbris]*** **y la jactancia.** Cfr. 254c, e, 255a, y D. L. Cairns, «*Hybris,* Dishonour, and Thinking Big», *Jour. Hell. St.* 116 (1996), p. 26.

sordo. En todo caso, sordo a las órdenes del auriga. Pero a un sordo le cuesta sostener una conversación, y el animal se mostrará luego un excelen-

te discutidor. Verdenius considera la palabra «casi seguramente una glosa» motivada por sus «orejas peludas».

la persona amada, *erōtikòn ómma*. *Ómma* es «ojo», «rostro» o, como aquí, «forma» de la persona, o bien, en giro perifrástico, la persona misma (LSJ *s.v.* IV; cfr. Verdenius *ad loc.*).

el auriga [...] produce en toda el alma. El texto, con el participio en masculino, adjudica la acción de calentar al auriga, no al *erōtikón ómma*. En 251a-b, el que ve al hermoso y sufre las consecuencias es el amante de carne y hueso. Aquí es el alma tripartita, y la parte racional es la inmediatamente afectada por la vista del amado y la que comunica a las otras la afección. Puede ser que el texto esté alterado, pero de cualquier modo nos recuerda que *todas* las partes del alma son sensibles al deseo (Vlastos 1973, pp. 39 s., aunque acepta una enmienda por la cual es el objeto el que produce la sensación).

254a

para no saltar sobre el amado. La imagen equina y las ideas de «saltar sobre» y «montar» serían una reminiscencia de Anacreonte, 88 D, 72 Page (Fortenbaugh 1966, cfr. 235b, 241a-c y nn.). En todo caso, es menos clara que los anteriores ecos de Safo.

254b

desarreglado, *paránoma*. Contrario al pudor y al respeto, pero no «ilegal» o «contra las reglas».

ya que el apremio en que están puestos no cesa. Literalmente, «ya que no hay límite para el mal». La frase es difícil de interpretar, y el sentido parece ser que el caballo rebelde se mantiene firme en su actitud, de modo que la resistencia de los otros a la larga termina por ceder.

su memoria es llevada... El texto presenta un complicado juego de sujetos gramaticales. En 254a7-b3_1 el sujeto está en dual = cochero y caballo blanco; b3_2-5_1, en plural = los tres. En b5_2-c3_1, el sujeto pasa a ser la *memoria* del auriga, y en rigor es ella la que tira de las riendas. Y c3_2-4 vuelve al dual, pero ahora = los dos caballos.

santo pedestal (*en hagnôi báthrōi*, b7); **lleno de veneración** (*sephtheîsa*, b8); **de vergüenza y espanto** (*thámbous*, c4). *Sébō* (*sebázein, sebízein, sébes-thai)* y el sustantivo *sébas* indican la veneración temerosa ante los dioses (Esquilo, *Coéf.* 645), el asombro admirado (*Od.* 3.123, 4.75) o la vergüenza por algo teñido de horror sagrado (*Il.* 18.178). *Hagnós*, «santo» (*Od.* 21.259), de *házesthai*, experimentar temor reverente (*Il.* 1.21). *Thámbos* es el estupor paralizante que se experimenta ante una aparición divina (*Il.* 4.79, 8.77) o que atemoriza por motivos religiosos (*Il.* 24.482) o su carácter excepcional (*Il.* 3.342). La reacción del auriga, que literalmente «cae de espaldas» ante la belleza del amado, no es exagerada. Cfr. W. Schadewaldt, *Sappho*, Stichnote, Potsdam, 1950 [ed. cast.: *Safo*, Buenos Aires, Eudeba,

1973, pp. 69-70]. ¿Tal vez, además de alusiones a los misterios, habría que adivinar aquí otro eco de Safo?

254e

la cuerda de partida, *hýsplēx*. LSJ enumera como significados de la palabra algunos artilugios mecánicos y la *cuerda de partida* de la carrera al comienzo de la pista. Cfr. la discusión en Rowe, que opta por no traducirla. Si se trata de la cuerda, hay que imaginarse que el caballo impaciente se encabrita ante ella y debe ser contenido por el conductor. Al tirar de las riendas, el conductor se echa hacia atrás. Pero aquí la violencia es mucho mayor que la requerida en esa suposición.

lo entrega a los dolores. Fórmula homérica, *Od.* XVII 567, *Il.* V 397.

255a

vergonzoso. Cfr. 232b, 240c.

255b

llena de asombro, *ekplēttei*, el mismo verbo de 250a6. El *erómenos* experimenta la misma impresión profunda y desconcertante que el *erastés*, y ante el mismo objeto –su propia belleza–, mitigada por ser ahora un reflejo a través del otro.

Cuando se comporta así durante un tiempo. ¿El amante o el amado? El sujeto podría ser cualquiera de los dos.

255c

deseo. Cfr. 251c6-7 y n.

Ganimedes, el mancebo raptado por Zeus en forma de águila y convertido en copero de los dioses, *Il.* 20.231-5. Su padre Tros es recompensado por Zeus con caballos excepcionales, *Il.* 5.265-7. Los juegos etimológicos han llevado a relacionar este pasaje con Jenofonte, *Banquete* 8.30, con su Sócrates empeñado en espiritualizar los vínculos homosexuales. Mediante el injerto de dos frases homéricas, Jenofonte convierte el nombre de Ganimedes en «de juicio gozoso», testimonio de que fue llevado al Olimpo no por su cuerpo sino por su alma; Zeus amó al muchachito por sus sabios pensamientos (!). *Leyes* I 636c-d acusa a los cretenses de haberle cargado el mito a Zeus para justificar sus *mores*.

la corriente de la belleza. Nuevamente los efluvios, cfr. 251b y n.

y al llegar y excitarla. *Anapterôsan (anapteroûn)*, lit. «erizar las plumas». Robin adopta la enmienda de Heindorf *anaplērôsan*, «entièrement remplie». Pero *anaptēroûn* tiene el sentido figurado de «excitar» y también «excitar eróticamente» (Verdenius, con remisión a Heródoto 2.115.4; LSJ *s.v.* I, 2). Toda la imagen del plumaje que rebrota tiene un segundo sentido sexual bastante explícito.

255d

una oftalmía. Se creía que esta enfermedad se contagiaba sólo con la mirada. Las referencias son Porfirio *De abstinentia* I 28, Plutarco, *Quom. adulator 53c, Quaest. conv.* 681d, pero no los escritores médicos (De Vries).

255e

un contra-amor, *antérōta. Antérōs* es la rivalidad en el amor (*Rep.* 521b5); el verbo puede indicar también la afección o el amor mutuos (Esquilo, *Agamémnon* 544). Suele citarse a Pausanias, 6.23, 3, que menciona un altar de Eros y Anteros en un gimnasio de Élide, pero no 1.30.1, con la historia, mucho más ilustrativa, de un altar de Eros en Atenas y otro de Anteros, en memoria de un amante que se arrojó de una roca por orden de su amado, el cual luego, arrepentido, también se suicidó. Allí Anteros es un espíritu vengador, *alástōr.*

256b

tres competencias. En la lucha, había que derribar tres veces al adversario, Esquilo, *Euménides* 589, y *Euthid.* 277d, *Rep.* 583b. En 249a, los que eligen la vida filosófica recuperan las alas al cabo de tres periodos de mil años. Aquí parece haber una inconsistencia, pues el texto habla como si las recuperaran ya al cabo de una sola vida.

257a

la hará rodar nueve millares de años. Los nueve mil años completan, sin mayor exactitud, el ciclo de 10.000 de 248e, sin que estas almas se reencarnen. ¿Por dónde circulan? «Alrededor» y «debajo», yuxtapuestos, no dan la impresión de mucha profundidad. Podrían estar en los «lugares de castigo subterráneos» de 249a, pero el plazo de la condena es muy severo.

por su vocabulario sobre todo. Eco burlón de Fedro en 234c.

257b

discurso, discursos. Lisias es «autor» de su propio discurso y *auctor,* instigador de la discusión sobre eros, como Fedro lo es en *Banquete* 177d (De Vries; «padre de la discusión», Gil). El texto juega con los sentidos de *lógos,* «palabras», «discurso» y «argumento».

257c

logógrafo [...] por amor al buen nombre *(hypò philotimías).* El sistema judicial ático no contemplaba la posibilidad de abogados o representantes, y las partes mismas debían hablar ante el jurado, en el tiempo marcado por el reloj de agua, la clepsidra. El logógrafo producía discursos de forma profesional para que los interesados los memorizaran. El oficio no gozaba de gran consideración social, e Isócrates trató de hacer olvidar sus comienzos en él. Lisias, en cambio, lo ejercía sin prejuicios, aunque, mezclado como estaba en la política ateniense pese a no ser ciudadano, podía esperar ataques como el que refiere Fedro. Lisias, como su familia, estuvo siempre próximo al partido democrático, y tras la caída de los Treinta pretendió obtener la ciudadanía y tal vez gozó de ella por un tiempo breve.

257d

no los vayan a llamar sofistas. El joven Hipócrates, loco de entusiasmo por Protágoras, se ruboriza cuando es llevado a admitir que, bajo su dirección, podría convertirse en sofista. «Y, por los dioses, ¿no te avergozarías de presentarte ante los griegos como sofista?», pregunta Sócrates sin ambages (*Prot.* 311a). Hackforth sugiere que el prurito ante la escritura se debería a que la mayoría de las obras en prosa provenían de los sofistas. Pero basta pensar en la considerable producción, en prosa y verso y de tinte muy sofístico, de Critias, el gran aristócrata jefe de los Treinta. Fedro piensa sólo en las piézas oratorias escritas. Sócrates retorcerá sofísticamente la palabra «logógrafo», ignorando su sentido corriente y recurriendo al literal («escritor de palabras o discursos») para llevar la conversación hacia la cuestión de la escritura en general, en prosa y verso.

257d9-e1

«No te das cuenta, Fedro, de que "recodo encantador" viene del recodo largo del Nilo...». Es el texto transmitido por todas las fuentes. De Vries resume en tres largas páginas los intentos por descifrarlo, todos desesperados. Se acepta que es una expresión proverbial, y la referencia al Nilo puede ser una glosa. Según Hermias, se trataría de un tramo en que la navegación se vuelve muy lenta (tal vez el que menciona Heródoto 2.99), y es llamado así por antífrasis. Las palabras del político significarían lo contrario de lo que aparentan.

258b2 ss.

«si el (discurso) se sostiene...». Sócrates mezcla dos modos de la competencia, el *agón* político y el *agón* teatral. La presentación de una propuesta a la Asamblea o el Consejo se funde con la presentación de una obra en los concursos teatrales.

258c

Licurgo y Solón son ejemplos obvios de hombres de Estado inmortalizados por sus leyes. El persa Darío lo es menos, y suele citarse la *Carta VII* 332b, donde se lo pone como ejemplo de buen legislador y buen rey, en especial por la organización que dio a su imperio, elogiada también en *Leyes* III 695c-d.

su propio deseo. Es un deseo apasionado, *epithymía.*

258e

Los placeres corporales. Placer y dolor corporales están atrapados en el juego de los contrarios (*Rep.* IX 583c ss., *Fedón* 60b-c, *Fil.* 51a ss.). Aristipo de Cirene, el socrático hedonista, pondrá la felicidad en los placeres corporales «con movimiento», mientras que Epicuro se decidirá más adelante por el placer katastemático, la ausencia de dolor.

258e

Los placeres del cuerpo son calificados por Fedro como «serviles». Sócrates indica que el sueño los hará semejantes a «esclavos» y le opone el «ocio» dedicado a las ocupaciones liberales. La noción antigua del ocio (*skholé,* de donde nuestra «escuela») cubre las *actividades* –atletismo, política, cultura– de los hombres libres, en especial de la *élite*. Se le opone el trabajo embrutecedor del esclavo o del operario manual, el *bánausos*. El placer servil por excelencia es el sueño embrutecido del agotamiento; aquí se convierte en pereza, la anulación de la actividad pensante en la modorra y el sueño.

258e6 ss.

Las cigarras. Las cigarras están ligadas a la canícula y su efecto sobre hombres y mujeres ya en Hesíodo, *Trabajos* 582-88, Alceo 39 (Loebel-Page 347), y después de Platón, en la colección anacreontea (34 West, 18 Bergk), Teócrito, Virgilio *Égloga* 2.13. (Murley 1940, pp. 283 s.) El adjetivo *ligyrés* aplicado a su canto es casi formulario. La seducción vocal de las sirenas, bien conocida, procede de la *Odisea* (12.39 ss.).

259b

el don. La casi sarcástica respuesta de Sócrates deja caer la pregunta de Fedro sin contestarla y no se dice cuál es el don. En 262d Sócrates usa la misma palabra *(géras)* cuando pone a las cigarras entre los posibles responsables de su elocuencia.

259b

Las Musas. La «musa» o «musas» de Homero (sing., *Il.* 2.762, *Od.* 1.1, 24.62; plural *Il.* 1.604, 2.484, etc., *Od.* 24.60; *theá,* «diosa», *Il.* 1.1) se convierten en las nueve musas que establece el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo, 77 ss. Terpsícore es «la que ama la danza». Erato preside la poesía lírica, cuyo contenido suele ser personal y erótico (Ferrari p. 30, «love lyric»; referido a la musa, *en toîs erotikoîs* no puede significar «en las cosas de amor» en general). Urania (*ouranós,* cielo) es la musa de la astronomía, y Calíope, «de bella voz» *(óps),* se asocia en general a la poesía épica. Como mayor y más importante de las musas, Sócrates le encarga la filosofía. También es significativo, en el contexto del *Fedro,* que Hesíodo, por su parte, le haya atribuido la elocuencia (*Teog.* 80 ss.). Urania, en segundo término, po-

dría reflejar la importancia en el mito de las regiones celestiales, que median entre la tierra y lo hiperuranio.

259c

ningún alimento. Rowe recuerda Aristóteles, *Historia de los animales* 532b10-13, donde se dice que las cigarras se alimentan de rocío mediante una suerte de lengua, y se pregunta si Platón podría haber oído esto en algún lado. Sí: en el pseudohesiódico *Escudo* 395 se dice que las cigarras se alimentan de rocío *(eérsē).* (De Vries lo da como una tradición popular tardía, a inferir de Hermias 216.4-5).

260a

«Palabra que de ningún modo hay que dejar de lado». Es una cita homérica (*Il.* 2.361). La analogía entre el *Fedro* y el contexto homérico podría ser muy amplia, K. Císař, «A note on Plato, *Phaedrus* 260A5», *Mnem.* 53 (2000), pp. 449-450.

260b

lo llamaría caballo. DL 6.7 cuenta que Esquines pidió en la Asamblea que se votara para llamar «caballos» a los asnos, en vista de que muchos incapaces habían sido nombrados estrategos (Gil).

260c

¿Y acaso un amigo ridículo no es preferible a un enemigo hábil? La frase, nunca bien explicada y para la que se han propuesto distintas supresiones, parece tener aproximadamente este sentido.

el hombre capacitado en retórica, *ho rhetorikòs (anér),* no *rhétor.*

la sombra de un asno. La frase proverbial aparece en Aristófanes, *Avispas* 191. El significado parece ser algo de importancia mínima, «menos que nada». El Escoliasta, citado por Brisson, cuenta la historieta de una disputa judicial sobre si un asno había sido alquilado para transporte o para aprovechar su sombra al mediodía.

que ignora lo bueno y lo malo [...] el estudio de las opiniones de la multitud. Cfr. *Rep.* 493a-d.

260d

yo no obligo a nadie... El orador no necesita saber cómo son en realidad las cosas, ni conocer el contenido de artes como la medicina y otras, para imponerse a los especialistas y convencer a la multitud aun sobre esos mismos temas técnicos que ignora, dice Gorgias en *Gorgias* 459a-c. Pero la retórica y quienes la enseñan no son responsables de los abusos del discípulo, como no lo son los maestros de pugilato (456c-457c). Este argumento y otros semejantes se reencuentran en Isócrates, *Antídosis* (XV) 251-2.

260e

los argumentos que se presentan. Los argumentos *(lógoi)* personificados se presentan ante un tribunal. Cfr. *Fed.* 87a, 89b-c, 95ab (donde los argumentos de Simmias y Cebes reciben nombres de personajes míticos), *Rep.* 388e2-3, 545a-b, 457c. La personificación del *lógos* es constante en el viejo Platón, por ejemplo. *Teet.* 191a, *Fil.* 51c o *Leyes* –entre muchos pasajes– 652a.

«protestando y afirmando», *diamartyroménōn.* La *diamartyría* es la acción obstructiva antepuesta a la investigación preliminar para impedir que un caso llegue a juicio (LSJ). La voz media tiene el sentido más general de «testimoniar contra alguien».

una rutina ajena al arte. Cfr. *Gorg.* 463b, 500e-501a y nuestro comentario.

«como dice el espartano» *(ho Lákōn).* Podría tratarse de un proverbio, pero seguramente es un rasgo irónico de Platón.

261a

De hermosos hijos, *kallipaîda.* La palabra alude a Fedro como padre de discursos. Cfr. 242a-b, *Simp.* 177a, y aquí 257b, que atribuye la paternidad de los primeros discursos a Lisias. Es la explicación de Plutarco, *Quaest. Plat.* 1001a, y Hermias, 223, 18, como alternativa a «lindo muchacho». Esta última no ha sido en general tenida en cuenta, aunque tiene defensores actuales (Asmis 1986, pp. 165 s., n. 15).

psycagogía. El verbo correspondiente tiene, en primer lugar, un sentido mágico, evocar las almas de los muertos, como Sócrates en Aristófanes, *Aves* 1555. Isócrates lo usa para los efectos de la oratoria, *A Nicocles* II 49, y en especial de ritmo y metro, *Evágoras* 10. Platón, *Tim.* 71a, para la parte inferior del alma conducida por la superior, y dos veces en *Leyes* 909b, para engañar a los vivos invocando a los muertos. Cfr. Asmis (1986), que toma la *psycagogía* como tema conductor del diálogo.

261b

Néstor, Odiseo, Palamedes. La capacidad oratoria de Néstor está mentada en *Il.* 1.247-9; la de Odiseo, en 3.216-223. Palamedes es el héroe de la inventiva técnica. Entre otras cosas, inventa o perfecciona el alfabeto, y el Teuth del próximo mito sobre la escritura es su paralelo. Pese a su ingenio, Odiseo logra hacerlo condenar a muerte bajo falsa acusación de traición. El segundo gran discurso que conservamos de Gorgias es una *Defensa de Palamedes* (82B11a). Aunque relacionado con la guerra troyana, Homero no lo menciona, y es una figura extraña a la épica. E. D. Phillips, «A Suggestion about Palamedes», *Am. Jour. Phil.* 78 (1957), pp. 267-278, hace la interesante conjetura de un origen minoico o micénico.

261c

Gorgias de Leontinos, en Sicilia. Las fuentes le atribuyen alrededor de ciento nueve años de vida en perfecta salud (*ca.* 485/480-*ca.* 376). DL lo da como discípulo de Empédocles, a quien habría asistido en operaciones mágicas. Encabezó la delegación enviada por su ciudad para pedir ayuda a la Asamblea ateniense contra las amenazas de Siracusa, y su elocuencia produjo una verdadera conmoción. Gracias a su capacidad de improvisar, se ofreció a responder a cualquier pregunta en el teatro. Produjo gandes discursos políticos de inspiración panhelénica, como los que luego publicaría Isócrates: el *Discurso olímpico* y la *Oración fúnebre* en Atenas (Filóstrato, *Vidas de los sofistas,* 1.1, 1.9 ss. = 82A1, 1a, y otras fuentes). Fue el primero, que sepamos, en distinguir poesía y prosa (*Helena* 9), y su desarrollo consciente de los recursos estilísticos maravilló a sus contemporáneos. Clasificados en las llamadas «figuras gorgianas», a la posteridad le parecieron una extensión artificial del lenguaje poético (Diodoro Sículo 12.53.1 ss. = A4, cfr. Aristóteles *Ret.* III 1414a24). Nos quedan dos amplios resúmenes de su obra filosófica principal, el *Acerca de la naturaleza o Acerca del no ser* (Sexto Empírico *adv. math.* 7.65 ss. = B3, y el pseudoaristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia,* Untersteiner 3bis) y dos discursos, el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes.* La historia moderna de la filosofía lo ha incluido entre los sofistas, cosa que Platón no hizo. En *Gorgias* 449a se define como rétor, y en 520a Sócrates, en su presencia, menciona (y comparte) el desprecio de Calicles por los sofistas. Pero cobra por sus lecciones un precio altísimo: cien minas (Diod. Síc. 12.53.2 = A4). Eveno cobraba cinco (*Apología* 20b9), precio que a Sócrates le parece moderado, aunque era el valor de un muy buen esclavo (Burnet *ad loc.*).

Trasímaco de Calcedonia, en Bitinia, que vive en la segunda mitad del siglo v, es el vívido protagonista del primer libro de la *República,* que con tanta energía defiende la equiparación de la justicia al gobierno del más fuerte. Sólo se nos ha preservado un fragmento de sus discursos en Dionisio de Halicarnaso, *Demóstenes* 3. Sobre su estilo puede verse Kennedy (1963), pp. 67-70. El *Fedro* lo nombra aquí, en 266c3 y en especial 267c, donde se da alguna información sobre su estilo y sus capacidades, atribuyéndole el manejo de los sentimientos. Por ello se lo ha reconocido en el sofista que en *Rep.* 493a-b estudia las reacciones de la multitud y aprende a enfurecerla y a calmarla (Wilcox 1942, pp. 139 s.). Aristóteles, *Ref. Sof.* 183b32, lo pone después de Tisias en la sucesión de los que han ampliado el arte, y en *Ret.* 1404a14 le atribuye haberse ocupado del modo de pronunciar el discurso «en los *élioi*», que podría traducirse como *Modos de mover a compasión* (Tovar); cfr. Quintiliano 3.3.4.

Teodoro de Bizancio, mencionado también en 266e6. Además de este pasaje, sólo tenemos sobre su producción unas cinco menciones rápidas en la *Retórica* de Aristóteles.

261d

el Palamedes de Elea. Pese a alguna opinión divergente (Friedländer *Platon* III² 215 s., que lo identificó con Parménides), no hay dudas de que se trata de Zenón. Platón lo presenta en el *Parménides* como discípulo de Parménides, cuya defensa sería el objetivo no declarado de su obra, pero esto puede ser en buena medida una construcción platónica (N. L. Cordero, «Zenón de Elea», en *Los filósofos presocráticos* II, Madrid, Gredos, BCG, 1979, pp. 17-22). Sus célebres paradojas nos llegan como esqueletos carentes de contexto, pero es seguro que estaban estructuradas como verdaderas antilogías que argumentaban la tesis y la antítesis (*Parm.* 127e).

261e

habría una sola técnica. La palabra que venimos traduciendo como «arte» es, por supuesto, *tékhne*. En general, una *tékhne* es el elemento racional de cualquier práctica o actividad, que puede formularse como un conjunto de conocimientos y reglas y ser transmitida por la enseñanza. Sus posibles traducciones, «arte» o «técnica», no coinciden con su campo semántico. Usamos una u otra de acuerdo al contexto. «Arte oratoria» = *hē tôn lógôn tékhnē* (260d, etc.); «retórica», «arte retórica» = *hē rhētorikē tékhne* (269b, 261a, etc.). La primera expresión es propia del siglo v, la segunda es posterior (Cfr. el comentario).

262c

dos discursos que ofrecen un ejemplo... Un momento antes se ha hablado de tres discursos, el de Lisias y los «que pronunciamos nosotros» (262c5-7). Ahora (c10-d1) se trata de *dos* discursos, cuyo autor o autores «extravían a los oyentes» porque «conocen la verdad» de su tema. Sócrates atribuye estas cualidades a su(s) discurso(s) gracias a una inspiración exterior. De inmediato se pasa a analizar el discurso de Lisias. Hackforth (pp. 125 s. n. 1, p. 130) y De Vries entienden que los «dos» discursos son el de Lisias, por un lado, y los dos de Sócrates, tomados en conjunto, por otro. *Contra,* R. Kent Sprague (1978), y ya E. Bourguet (reseña de la ed. Robin), *Rev. Ét. Grec.* 48 (1935), pp. 193-195. Dos líneas después de mencionar «el de Lisias y los que pronunciamos nosotros», convertir los tres discursos en dos sería muy forzado. El de Lisias no queda desechado hasta 264e, y luego los discursos que se toman como ejemplos del método de reunión y división son los dos de Sócrates. Para confundir aún más, el texto se refiere a los discursos en singular (263d3, 265c5, d7), dual (262d1) o plural (264e7).

262d

nos hayan insuflado este don. ¿Es la elocuencia el don *(géras)* que las cigarras ofrecen a los hombres, anunciado en 259b1? *Pace* Rowe (p. 198),

no está para nada claro que en 258e ss. las cigarras hayan sido «apropiadas para la causa de la filosofía».

263c

algo importante, *kalòn... eîdos. Eîdos* ha sido sospechado (cfr. Gil 1956, pp. 320 ss., De Vries). Traducimos en forma aproximada la interpretación de Ritter, seguido por Hackforth, *kalòn eîdos = kalón ti prâgma.*

263e

La competencia oratoria se atribuye aquí a las ninfas y –novedad– a Pan, al que Sócrates dirigirá la plegaria final. Durante el primer discurso, Sócrates dijo estar a punto de ser raptado por las ninfas, 238d, 242a. Ahora da esa posesión como acontecida.

264a

La frase inicial del discurso supone al muchacho ya completamente enterado de las intenciones del orador y de su condición de no-amante, que el cuerpo del discurso pasa a justificar. La propuesta de consumar la relación debería hacerse cuando el muchacho estuviera ya convencido de sus ventajas. La réplica de Fedro, b1-2, se puede leer, como sugiere Rowe, como un juego de palabras de doble sentido.

264a

cabeza querida. N. a 234d.

264b

logográfica. La palabra está inventada *ad hoc* por Platón.

264d

Otras fuentes, de las varias que nos transmiten el epigrama, le añaden versos y lo atribuyen a Homero o al sabio arcaico Cleóbulo de Lindo. Pueden verse las notas de Gil y De Vries.

265b

Las Musas han sido las únicas divinidades nombradas anteriormente (245a1) en relación a una de las formas de *manía*. En 244a-b, además del apolíneo Delfos, se menciona a Dodona, oráculo de Zeus, y a la Sibila. Dióniso no ha sido recordado ni directa ni indirectamente. El alma es «puesta en delirio báquico» (*ekbakkheúsa,* 245a) por la inspiración poética, pero el sentido de la palabra es muy general. Las dos clasificaciones de la *manía* responden a objetivos y criterios distintos. La primera, destinada a mostrar que la locura divina procura bienes, enumera los distintos terrenos en que opera y los beneficios que aporta al hombre. La segunda clasificación remi-

te al dios que envía cada una de sus formas y le da su significación peculiar (Padel 1995, pp. 109 ss.).

265c

mencionamos casualmente dos clases (de procedimientos). *Eîdos* nuevamente indica un colectivo indefinido, cfr. 237d6.

Las «menciones causales», o aplicaciones, de ambos procedimientos deben de ser 237d ss., reunión y definición en el primer discurso, y 244a ss., división de la locura en especies en el segundo.

265d

captar su función en vista de su uso técnico. Se trata de convertir un regalo del azar *(ek týkhes)* en una adquisición técnica. La interpretación más difundida toma *tékhnei* como dativo modal, «captar su función *de un modo técnico*». Seguimos a Luis Gil, «cuya significación *para el arte retórica* no sería desagradable captar, si se pudiera».

al definir cada una, *hékaston,* neutro singular, «cada una» o «cada cosa». El sentido es el que indica Robin, p. 72 n. 1: se define «cada resultado del acto que reduce la multiplicidad a la unidad». Pero ese resultado equivale a la idea o clase bajo la cual se ha efectuado la reunión.

265e

mágeiros tiene tres sentidos: carnicero, cocinero (con frecuencia reunidos en la misma persona, LSJ) y sacrificador (*Eutidemo* 301cd, cfr. *Pol.* 287c, etc.).

266b

sigo «sus huellas, como las de un dios». Platón adapta un hemistiquio de Homero (*Od.* 2.406, etcétera).

266c

al procedimiento *[eîdos]* **éste...** Nuevamente *eîdos* en un sentido vago, como en 265c, cfr. la n.

266d

¿podría [...] ser aprovechable para la técnica? Es el mismo giro que en 165d1, cfr. la nota (pero Gil aquí traduce «si se adquiriera [...] por técnica»).

266d ss.

El proemio, al comienzo de esta lista, y la recapitulación, que la cierra en 267e, que corresponden al comienzo y al final del discurso, tienen un lugar lógico. El proemio es una sección conspicua y comprometida. Es probable que haya sido establecido desde temprano y que hubiera colecciones de ejemplos de proemios. Las demás divisiones, subdivisiones y modos de expresión las conocemos por este catálogo. Aristóteles las considera «ridículas» en *Ret.* III 1414a37-b12, donde admite como divisiones «necesarias» sólo la exposición *(próthesis)* y la argumentación *(pístis),* aunque concede una división en proemio, exposición, argumentación y epílogo, que se volvió clásica. Cfr. Solmsen (1941).

267a

Eveno de Paros. En general, se admite que el sofista y el poeta de ese nombre son la misma persona. Las menciones de Platón lo muestran como hombre de múltiples aspectos. Aquí es presentado como orador y en *Fedón* 60d (61c) como poeta; Aristóteles cita un pentámetro suyo en *Met.* 1015a29, *Ret.* 1370a10, *Ét. Eud.* 1223a31, y tenemos algunos otros fragmentos de sus elegías. En *Ap.* 20b-c, Calias, el rico mecenas de los sofistas, da su nombre cuando Sócrates le pregunta quién es el «experto» en la *areté* humana y política a quien encomendaría la educación de sus hijos.

Tisias. Según la tradición antigua, habría sido, con su maestro Córax, el iniciador de la retórica en Siracusa, a fines del siglo V (Aristóteles, *Ref. Sof.* 183b31, Cic. *Brutus* 12.46 = Arist. frg. 137 Rose).

que lo pequeño parezca grande y lo grande pequeño, que dan a lo nuevo un aire antiguo y a la inversa. Isócrates, *Panegírico* 8, presenta ambas fórmulas como modos distintos de decir lo mismo y de no rehuir temas ya tratados por otros. La *Vida de los diez oradores* 36 del Pseudo-Plutarco le atribuye «hacer grande lo pequeño y pequeño lo grande» como definición de la retórica. Es más propia de Isócrates que de Gorgias, Solmsen (1941), p. 186.

267b

cómo hablar concisamente o bien con una extensión indefinida. Gorgias se lo atribuye a sí mismo en *Gorg.* 449bc, y Sócrates a Protágoras en *Prot.* 334e-335c.

Pródico de Ceos participa en la gran reunión de sofistas del *Protágoras* platónico (315d) y aparece como experto en lingüística y en sinonimia (337a-c, 340a, 341c y otros pasajes platónicos). En 341a y en otros lugares, Sócrates lo llama su maestro y le envía los discípulos que él no quiere recibir. Se le atribuyen unas *Estaciones (Hōrai),* de las que procede el célebre apólogo de «Heracles en la encrucijada» (Jenofonte *Mem.* 2.1.21-34).

Hipias de Elis. Es protagonista de dos diálogos de Platón (la autenticidad del *Mayor* sigue en discusión) y está presente también en el *Protágoras,* donde introduce la célebre oposición ente *nómos* y *phýsis* (337c-338b). Fedro está entre sus oyentes (315c). Es un enciclopedista, que pretende saberlo y enseñarlo todo. Platón lo presenta con rasgos suavemente caricaturizados.

Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y uno de los interlocutores de Sócrates en el diálogo homónimo. Polo considera que la retórica es una

tékhne porque se origina en la «experiencia» *(empeiría)*, opuesta a *týkhe*, lo que se logra por azar. La frase (*Gorg.* 448c) es una pomposa parrafada, imitación evidente de su estilo, tal vez de los escritos que Sócrates dice haber leído y que utiliza para refutar la tesis (462b). La *Suda* le atribuye un *perì léxeōn, Sobre las expresiones*.

los exquisitos modos de expresión de Polo... Se han leído en el párrafo hasta tres títulos de libros (Robin, Hackforth, siguiendo a autores anteriores, y más recientemente Brisson): *Museos de discursos, Vocabulario Licimniano, La belleza del lenguaje* (trad. M. Araujo). Seguimos a Gil (1958), p. 221, y De Vries (para *museîa lógōn*, Aristófanes *Ranas* 93, Eurípides *Helena* 174, 1108).

267c

Licimnio de Quíos. Aristóteles lo menciona como poeta en *Ret.* III 12, 1413b13-14 (cfr. 2 1405b6-8), y autor de una *tékhne* en 13, 1414b16-18.

cierta propiedad del lenguaje. Nuevamente, es improbable que se trate de un título. Los estudios gramaticales del famoso Protágoras están aludidos en Aristóteles, *Ret.* III 5 1407b6 y DL 9.53-54.

267d

me parece que ha vencido el vigor del Calcedonio. Traducimos sin modificar la expresión, que imita giros homéricos. Cfr. n. c. 361b.

268a

Acúmeno: n. a 227a. **Erixímaco,** hijo de Acúmeno, mencionado aquí y en 269a, *Prot.* 315c, *Simp.* 198a. Es también médico y amigo y compañero de Fedro. En *Prot.* 315c ambos, muy jóvenes, escuchan a Hipias. En *Banquete* 176b-177a, Fedro escucha los consejos de moderación de su amigo y éste le atribuye cortésmente la idea del tema que propone; luego se van juntos en 223b.

268c

escuchó algo de un libro. La cultura antigua tenía los libros como objetos de *escucha*. Lo normal era que alguien (en tiempos romanos un esclavo instruido, el *anagnostes*, como puede verse, por ejemplo, en Cicerón) leyera el libro en voz alta para un grupo.

269a

Adrasto. Tirteo 12.8W 9D, «la lengua de voz de miel de Adrasto». Adrasto es el rey de Argos que conduce los Siete contra Tebas, y es una suerte de Néstor del ciclo tebano. Aquí podría ser un paralelo heroico de Pericles, como Néstor y Odiseo en 261bd.

269b

por no conocer la dialéctica. Literalmente «por no saber dialogar», *dialégesthai*.

269d

dotado por naturaleza [...] ciencia y ejercitación. Este pasaje e Isócrates *Contra los sofistas* 14-18, paralelos en varios sentidos, tienen como núcleo la tríada «talento, estudio y teoría» *(phýsis, melétē, epistémē)*, que heredan de un debate anterior. El estudio clásico es Shorey (1909), cfr. pp. 193-195.

270a

charlatanería y especulaciones elevadas. *Meteorología* es el estudio de *tà metéōra*, todo lo que está «entre las regiones» del cielo y la tierra, y equivale a la suma de la astronomía y de nuestra meteorología. Los astros y los fenómenos atmosféricos estaban asociados a los dioses y lo divino, y la desconfianza del buen sentido hacia los intelectuales la asociará con lo peor de la incredulidad sofística. La *meteorología* va junto con la *adoleskhía*, «charlatanería»: hablar de las inaccesibles cosas de las alturas es «hablar en el aire». Ambas acusaciones cayeron sobre el Sócrates histórico, como lo prueban la comedia (Aristófanes, *Nubes* 360, Sócrates y Pródico a la cabeza de los *meteōrosophistaí; adoleskhía* en 1480, 1485; Éupolis, fr. 352 Kock, «Odio también a Sócrates, el mendigo charlatán»; cfr. fr. 353) y la *Apología*, donde Sócrates reúne en su mala fama previa los cargos de ser «meteorólogo», erístico e impío (18b6-c3, cfr. 19b4-c1), responsabilizando de ellos a Aristófanes (19c, cfr. *Fedón* 70c); en 26d-e Sócrates achaca las opiniones astronómicas impías a Anaxágoras. Sócrates se adjudica la charlatanería a sí mismo en *Teet.* 195b-c (cfr. Jenofonte *Económico* 11.3) y a la actividad filosófica o la dialéctica en *Parm.* 135d, *Sof.* 225d, *Rep.* 488e-489a y c (charlatanería y *meteorología*), *Pol.* 299b *(meteorología)*; cfr. *Cra.* 396c, 401b. Aquí ambos términos son perfectamente aplicables a las especulaciones de Anaxágoras (Joly 1961, pp. 81-82).

270b

el mismo carácter que la medicina. El respeto platónico por la medicina como *tékhne* está testimoniado en el *Gorgias*. Cfr. Schuhl (1960).

270c

la naturaleza del todo. La discusión sobre el sentido que tendría para Hipócrates lo que el pasaje le adjudica viene desde la Antigüedad. «Todo» puede ser el universo o el hombre como totalidad. No tenemos ningún tratado hipocrático que responda por completo a ninguno de los dos sentidos. Se han señalado *Sobre la medicina antigua* 20, que propone el camino inverso al *Fedro* (ir de la medicina al conocimiento de la naturaleza), y *Aguas, aires y lugares* 2, que se limita al conocimiento del clima de un lugar dado. Cfr.

Kucharski (1939), Joly (1961) y «Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après», *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV[e] Colloque International hippocratique,* Lausana, 21-26 de septiembre 1981 (cit. en Brisson, n. 397, *non vidi*). En cuanto al sentido que le da aquí Platón, la referencia a Anaxágoras podría apoyar el cosmológico. Sin embargo, en las líneas siguientes (270c-d) es el alma misma la que es tomada como un todo a analizar. En 270d1, el procedimiento se aplica a «la naturaleza de lo que sea». El *noûs* de Anaxágoras no es, por supuesto, el «alma», pero son nociones de algún modo relacionadas.

271a

si es algo homogéneo o análogo a la conformación del cuerpo y complejo *(polyeidés)*. El método enunciado en general, se aplica ahora al alma: ver si algo es simple o complejo, es decir, si tiene distintos aspectos *(eídē)*. La expresión es muy general. La precedente comparación con el cuerpo hace pensar en un alma con partes, aproximadamente como los miembros del cuerpo, y estaríamos entonces cerca de las «partes» del alma tripartita del mito. Rowe remite a 253c8, pero allí *éide* no se refiere a las «partes» del alma sino al «aspecto» de auriga o caballos que ellas reciben en la imagen.

271c

que tú conoces. Literalmente «de quienes has oído hablar», que también podría leerse como «a quienes has oído hablar en persona». Esto es menos probable en el caso de autores de manuales, y Fedro es hombre de cultura literaria.

exponerlo directamente = «decir las palabras mismas» *(autà... tà rhémata eipeîn)*. Sócrates no va a presentar un discurso modelo ya listo (Robin, p. XLVIII n. 1, Hackforth p. 148 n. 2), pero tampoco la teoría ya formulada, sino las condiciones que debe cumplir una exposición técnica de la oratoria.

272b

«gana el que no se lo cree». Parece un coloquialismo (D. Tarrant, «Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato», *Class. Qu.* 40 [1946], p. 114, pero De Vries lo pone en duda).

272c

uno largo y áspero [...] otro corto y llano. El párrafo recuerda *Rep.* 504b, donde el camino más difícil pasa por el conocimiento acabado de la dialéctica, más que *leían,* «llano» de Hesíodo, *Trabajos* 288, que Platón cita en *Rep.* 364d.

273b-c

si un hombre débil... Es el ejemplo clásico del argumento por probabilidad *(eikós)*. La doctrina y el argumento, puesto en términos más generales,

son atribuidos a Córax por Aristóteles, *Ret.* II 1402a17-20 (cfr. Hincks 1940, 63-65).

273c

quienquiera que haya sido y como le guste ser llamado. Adaptación de una fórmula ritual de las plegarias (De Vries). Hermias ve aquí una alusión al supuesto maestro de Tisias, Córax («el cuervo»).

273e8-274a1

El hombre como posesión de los dioses, sus amos, aparece en *Fedón* 62b, 63a, c, 69e, *Critias* 109b, *Leyes* V 726a, X 902c, 906a. En *Fedón* 85b los cisnes son «compañeros de esclavitud», *homodoúloi,* de Sócrates, al servicio de Apolo. *Fedro* 265c2 no tiene alcance teológico.

274a

el hombre juicioso. *Noûs* aquí no indica una función intelectual sino el conjunto de la inteligencia y el carácter.

274b

al pronunciarlos o al tratar de ellos. El giro *práttōn ē légōn* sugiere la práctica de la oratoria y algún tipo de teoría acerca de ella, aunque la reunión de ambos verbos puede ser una frase hecha (cfr. LSJ *s.v. prássō,* II 5). En 277d se alude a pronunciar y escribir discursos como *tò lógous légein te kaì grapheîn.*

274c

Naucratis. Es la ciudad que el faraón Amasis concedió a los griegos, en el Delta (Heródoto, 2.178-9).

Teuth. Es Thot, el Hermes egipcio, y aquí contrafigura de Palamedes, varios de cuyos inventos comparte, entre ellos las letras (Gorgias, *Palamedes* 30).

además del juego de damas y los dados, *petteías te kaì kybeías.* Platón alude más de una vez a estos juegos con seriedad. No sabemos a ciencia cierta en qué consistían, pero los contextos hacen pensar en juegos basados en el cálculo y la estrategia, es decir, algo más cercano a las damas o el ajedrez que a los juegos de azar. Cfr. Dodds, *Gorgias* 450d6, pasaje donde la *petteutiké* aparece en conexión con la *arithmētiké* y la *logistiké*. *Pol.* 292e los usa como referencia para aquellos conocimientos que, como la política, no están al alcance de todo el mundo. Hay que practicarlos desde la niñez, *Rep.* 292e.

las letras. En *Fil.* 18b-d, Teuth descubre, distingue y clasifica las vocales, semivocales y consonantes y su interdependencia, fundando una ciencia que llama *grammatikè tékhnē*. En la tradición griega, Prometeo, dios-héroe

cultural por excelencia (Esquilo, *Prometeo encadenado,* 436-471), incluye entre sus dones los números (459) y «la combinación de las letras, memoria de todas las cosas» (460-461).

274d

Ammón. Ammón, el dios de la ciudad de Tebas, representado como un carnero y promovido al primer puesto cuando las dinastías tebanas se imponen al comienzo del Imperio Medio. Identificado con Rê, se convierte en dios solar, el gran dios egipcio cuyo culto se centra en el templo de Karnak. Los griegos lo identificaron con Zeus (Píndaro *Pít.* IV, 16; Heródoto 2.42, 4.181). Su oráculo (275c8) en el desierto de Libia era consultado también por otros pueblos (Heródoto 1.46, 2.18, 54, 3.25; n. a 244a-b).

y cuyo dios es Ammón. El texto, tal como está, termina identificando a Thamus con Ammón (275c7-8). Existía el nombre Thamus (al menos en edad imperial, Gil 1958, p. 216 n. 2), pero no un dios así llamado. Según Heródoto (2.2.19-20), «Los egipcios llaman *Amoûs* a Zeus», y *Thamoûs* podría ser una corrupción o variante (De Vries). Postgate (1901) enmendó *kaì tòn theòn Ámmōna* en *kaì tòn Thamoûn Ámmōna* («y Thamus es Ammón»), que fue aceptado por Hackforth y De Vries. Félix Schweiler, «Zum platonischen *Phaidros*», *Hermes* (1955), p. 120, propuso *kaì tòn <Thamoûn> theòn Ámmōna* («y <Thamus> es el dios Ammón»; Verdenius). Gil (1958, pp. 215-219) considera esto una sugestiva hipótesis evemerista, pero improbable por su rebuscamiento y por introducir un juego etimológico gratuito, y acepta la corrección de Postgate, suponiendo que la lección de los mss. se originó en una abreviatura malinterpretada por el copista.

275b

a una encina o a una piedra. La encina *(drys)* y la piedra están asociadas en distintos giros (*Il.* 10.126-7, *Od.* 19.162-66; Platón, *Ap.* 34d, *Rep.* 544d), cuyo significado puede establecerse por el contexto, como aquí, y en otros casos –el más discutido, Hesíodo, *Teog.* 35– es incierto. Cfr. el extenso comentario de West; la bibliografía sobre la cuestión es numerosa. O'Bryhim, Shawn, «A New Interpretation of Hesiod, "Theogony" 35», *Hermes* 124 (1996), pp. 131-139, da a la frase un origen oracular y lo conecta con prácticas adivinatorias del Próximo Oriente que influyen en Dodona y Delfos. Ya Robin, p. 89 n. 1, había sugerido la relación con los oráculos, pero atribuyéndola a Platón.

275d

pintura. La palabra para «pintura», *zōgraphía,* contiene la doble alusión a la escritura, *graphé,* y al ser vivo, *zōion.* El *lógos* ya ha sido comparado a un ser vivo (264c).

con los escritos. *Lógoi,* pero se trata de los *lógoi gegramménoi* de d1.

276b

jardines de Adonis. Pequeños recipientes donde se sembraban, en las fiestas en honor de este joven amante de Afrodita, semillas que germinaban y morían rápidamente, como la vida del mismo Adonis. Teócrito XV, 113.

utilizaría la técnica agrícola. La idea de la *paideía* como agricultura tiene raíces sofísticas, ligadas al debate sobre la posibilidad de educar la *phýsis.* Cfr. Jaeger *Paid.* 285 s., Shorey (1909) p. 190, que cita Antifonte fr. 134 Bl., Eurídes *Hécuba* 592 ss.

276c

las «escriba en el agua», o en tinta. Literalmente, «en agua negra» o «en líquido negro». «Escribir en el agua» es una frase hecha.

276d

«llega la olvidadiza vejez». Podría ser una cita poética.

las otras que acompañan a ésta. Literalmente, «y las demás hermanas de éstas». Son todos los placeres que acompañan la bebida en los *symposia,* como los espectáculos de música y baile y, sobre todo, los placeres del sexo.

276e

la justicia y las otras cosas de que hablas. El sujeto de las últimas tres réplicas de Sócrates es «el que posee las ciencias de lo justo, lo bello y lo bueno» mencionado en 276c3. Fedro también se refiere a él y a las cosas que conoce, y no a las que Sócrates trata habitualmente. Este último sentido requeriría el pronombre *sý* (Hackforth p. 160 n. 2). Luther (1961), p. 536, remite a *República.*

277a

esta (semilla) inmortal. Literalmente «esto inmortal», neutro muy amplio, que podría referirse a los *lógoi,* no sólo a sus «semillas», o a los saberes de lo bello, lo justo y lo bueno.

277c

alma abigarrada [...] discursos abigarrados. En 257b5 se menciona el modo «simple» de vida en estrecha conexión con el lenguaje de la filosofía. El adjetivo *poikílos* se aplicó a las cualidades de estilo en las que Lisias es insuperable (236b7-8). *Rep.* VIII lo aplica repetidas veces al variado y colorido estado democrático (557c, 558c) y al hombre democrático (561e) y sus placeres (559d).

y en todos los modos. Para el sentido de *panarmónios,* «en todos los modos musicales», cfr. *Rep.* 399d-e, 404d-e.

277e

que establece leyes y escribe así un tratado político (y **278c, los que hayan escrito obras políticas bajo el nombre de leyes**). En *Pol.* 304a, la *rhetoreía* ayuda a la «ciencia real» a persuadir acerca de lo justo. El preámbulo que *Leyes* antepone a cada ley, es el equivalente del proemio en la oratoria, y sin su persuasión la ley resulta tiránica y semejante al modo de tratar a los esclavos (IV 722e-723a). Cfr. North (1991), p. 211 y remisiones, Morrow (1953) y *Plato's Cretan City,* Princeton, Princeton University Press, 1960, pp. 552-560.

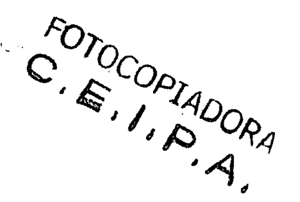
despiertos o dormidos. Es decir, en cualquier circunstancia.

278b

dignas de ello («según su valía», Gil). Es el «alma adecuada» de 276e6.

la fuente y santuario de las ninfas. Cfr. 230b.

volviéndolas de arriba abajo durante largo tiempo. Es exactamente lo que Dionisio de Halicarnaso atribuye a Platón, a cuya muerte se encontró que estaba trabajando en distintas correcciones de la primera frase de la *República* (*De comp. verb.* 25.206-218).



COMENTARIO

I

La introducción al diálogo, el discurso de Lisias, el primer discurso de Sócrates

La introducción (227a1-230e5)

Desde Schleiermacher la puesta en escena dramática de los diálogos ha sido valorada como esencial, aunque no siempre se han cumplido los postulados hermenéuticos que este reconocimiento impone. También hay variación en los diálogos mismos. En algunos casos el sostén dramático es muy delgado (y esto mismo es el dato a considerar), y en otros, como en el grupo medio del que forma parte el *Fedro,* es especialmente rico y denso. Ya el *Protágoras* es una ópera filosófica *a grande spettacolo* en la cual la *prima donna* está razonablemente equilibrada por el coprotagonista, el gran elenco y los coros. En el caso del *Fedón,* la pertinencia de la acción dramática es más que obvia. *Banquete* y *Fedro* son textos completamente *encarnados*. En ambos el lenguaje técnico filosófico está restringido a lo indispensable, no ya en los oradores no filósofos del *Banquete* sino en boca del mismo Sócrates. En el *Banquete,* el elemento dramático principal y la multifacética encarnación del tema está sobre todo alojada en los personajes. En el *Fedro,* que vuelve al

ascético reparto de Sócrates más un interlocutor de los diálogos iniciales, son decisivas en cambio la complejidad y la sutileza de la escenografía, que es el tercer agonista de la obra. El entorno y la topografía del diálogo no están narrados, sino directamente vividos por los personajes, mediante sus desplazamientos y comentarios[1]. El itinerario se va construyendo con lo que se ve de la ciudad que se deja y lo que se va descubriendo del campo en el que nos internamos, sus avistajes, sus monumentos, su vegetación y las menciones a las cercanías; las alusiones que estos sitios encierran; la estación y la hora, y el paso lento del tiempo estival. Los temas y motivos del diálogo van a ir fluyendo del entorno con naturalidad[2]. El lugar, establecido en la introducción, irá interviniendo y revelando su carácter a lo largo del diálogo. El sitio encantador del comienzo se convertirá en un ámbito cargado de numinosidad, cuyo límite, el río, Sócrates no podrá cruzar. Luego las cigarras lo transformarán en una trampa y una prueba. Al final, Sócrates y Fedro se despiden con una plegaria a sus divinidades, y el lugar vuelve a cerrarse sobre su propia vida enigmática.

Si la introducción al *Fedro* es de gran complejidad y sutileza, el sentido de su estructura general y su lugar en la arquitectura del diálogo son relativamente claros. La introducción anticipa el desarrollo y los resultados en forma irónica e invertida, y la exageración paródica de las situaciones se convierte en una clave fácil de resolver. En efecto: Sócrates aparece grotescamente aficionado a los discursos, esto es, a la oratoria al uso de Lisias. Persigue a Fedro para que le entregue el texto *escrito,* en un juego que utiliza la fraseología y las trampas de una relación erótica común. Como sabemos, Sócrates terminará postulando una retórica que casi se confunde con la filosofía, con una derivación peculiar hacia la primacía de cierta comunicación oral, y de paso desplegará todos los esplendores del amor filosófico.

El tema queda claramente establecido desde las primeras réplicas, y, sin ninguna sorpresa, resulta ser la retórica. Fedro acaba de salir de lo que parece una clase de Lisias. No se nos dice que Lisias tenga escuela de retórica[3]. El maestro produce una pieza que propone como modelo. Según Aristóteles, *Ref. Sof.* 34, 183b16-184a9, la enseñanza profesional de la retórica, con Gorgias y sus continuadores, se limitaba a una memorización de ejemplos, algo bastante parecido a lo que nos muestra la situación textual. Estos modelos podían ser los discursos de la producción logográfica, pero también uno de aquellos discursos «de aparato» que solían versar sobre temas paradojales, como para probar capacidades retóricas de excepción, como los grandes ejemplos del *Helena* y el *Palamedes* de Gorgias. En este caso, y en una escala menos grandiosa, se trata de la seducción de un muchacho por parte de quien se declara abiertamente no enamorado de él. El tema erótico en sí no era infrecuente y, en principio, es una concesión a los intereses de los jóvenes discípulos[4]. Es posible que el cuadro de Lisias releyendo complacido su propio discurso no responda meramente a un fatigoso requerimiento de la vanidad, sino a condiciones reales de la enseñanza, que tal vez incluía la actuación del discurso memorizado *(hypókrisis, actio)*[5].

Sócrates demuestra un entusiasmo irrefrenable por enterarse de las actividades de Lisias, por su discurso y, en general, por todo lo que concierne a la oratoria. Este entusiasmo es *prima facie* irónico, lo que no es incompatible con que deba ser tomado en serio. No es sino el registro y la corroboración de la importancia que la retórica tiene para Platón. De todos modos, la operación es evidente: el entusiasmo de Sócrates, con su ambivalencia irónica, establece el tema de la retórica corriente y la retórica filosófica. Los múltiples sentidos de *lógos* permitirán que el Sócrates de la introducción «se vuelva loco» por los productos de la oratoria (lo que, de paso, introduce un eco de la «locura» erótica, 228b) y que a lo largo del texto pueda recorrer sin forzarlo el continuo que lleva desde aquí hasta el extremo opuesto del discurso filosófico. A la vez, queda puesto también el subtema de la oralidad y la escritura. Sócrates exigirá el texto *es-*

[1] Ferrari (1987), pp. 2 s.

[2] Griswold (1986), p. 17.

[3] Cicerón, *Brutus* 48, afirma que Lisias, al principio de su carrera, habría tenido una escuela (o «profesado el arte», *profiteri... artem... dicenci*), pero que, reconociendo la superioridad de Teodoro en ese terreno, lo abandonó para convertirse en logógrafo. El interés de Sócrates por su presencia en la ciudad hace pensar en un pequeño acontencimiento más que en un rutinario viaje privado, y el «banquete de discursos» no sería parte de cursos regulares sino algo relativamente excepcional. Lisias no tiene «escuela» en el sentido de Isócrates.

[4] Robin, pp. XXVII s.

[5] En tren de suposiciones, podemos suponer que el logógrafo incluiría algunas indicaciones de este tipo en sus servicios a clientes obligados a memorizar y declamar sus discursos de forma convincente.

crito, adelantando así la compleja relación de oralidad y escritura que, con respecto a la «verdadera» retórica, terminará también por invertirse. Valdría la pena no descontextualizar el tema de la escritura ni absolutizarlo apresuradamente, y no perder de vista a su respecto que aquí se trata, en primer lugar, no de la escritura en general sino de un tipo de producción pedagógica y retórica.

El tema erótico, dentro de la arquitectura del diálogo, está en función del tratamiento de la retórica. Aun la parodia del coqueteo amoroso que representarán Sócrates y Fedro, con la fraseología adecuada y con las alternativas de mostrarse difícil y esquivo o de una amable extorsión, girará en torno a los discursos. Éstos son los encantos con que Fedro intenta seducir a Sócrates, y su lectura o improvisación constituye la satisfacción sensual esperada. Las demandas oratorias pueden leerse como las alternativas de una relación compleja[6], pero puramente metafórica. Sócrates y Fedro, que intercambiarán réplicas casi afeminadas, no parecen estar mutuamente atraídos. Fedro es joven pero no un muchacho, y, para sentir atracción sexual hacia Sócrates, tal vez sea necesario algo de la naturaleza filosófica, aun echada a perder, de un Alcibíades. Todo se reduce a frases paródicas o de suave burla como éstas. Pero esto es también una verdad a medias. Es cierto que Sócrates no se muestra francamente enamorado, como tantas veces con Alcibíades, ni acusa un impacto sexual como el que le produce Cármides (*Cárm.* 155d). Y aun así, el calor del mediodía estival no dejará de poner en el aire un erotismo peculiar, y la penumbra del plátano tendrá sombras de colores bastante más carnales que los que brillen en ningún otro diálogo. Bajo el texto paródico corre un subtexto gestual intenso[7]. El erotismo contenido se expandirá en la *physiologie de l'amour* del segundo discurso, donde la actividad del caballo izquierdo está demasiado vívidamente descrita como para que no lleguemos a experimentar resonancias simpáticas, pese a la moral (¿o moralina?) filosófica declarada.

---

[6] Como lo muestra el sutil intercambio de los papeles de *erastés* y *erómenos* que descubre Griswold, pp. 29-33.

[7] Nussbaum (1986), p. 281 y n. 20, las remisiones respecto al mediodía, el sol y el calor. Nussbaum supone, por lo demás, un interés erótico positivo hacia Fedro por parte de Lisias y Sócrates, p. 275 n. 10. V. Tejera, «The *Phaedrus,* Part I: A Poetic Drama», en Rossetti (ed.) (1992), pp. 290-295, da por supuesta una situación decididamente sexual y encuentra «astonishing» (p. 291 n.) la reserva de los comentaristas.

Desde siempre se ha notado que el entorno rural es único en el *corpus* platónico. Sócrates no sale de la ciudad porque el campo y los árboles no le enseñan nada y los hombres sí. Esta frase, «los hombres en las ciudades» (230d), se ha puesto brillantemente al servicio de la construcción de «Sócrates». Una larga tradición, que desde la Antigüedad llega hasta nuestros textos más o menos escolares, le adjudica el haber «bajado la filosofía del cielo a la tierra». Diógenes Laercio, 2.21, lo hace citar a Homero, *Od.* IV 392: «(podrás conocer) lo que te ha sucedido de bueno y de malo en las casas». La formulación canónica la tenemos en Cicerón: «Sócrates fue el primero que hizo bajar la filosofía del cielo y la estableció en las ciudades, y hasta la introdujo en las casas, y la hizo investigar acerca de la vida y las costumbres y las cosas buenas y malas»[8]. Es posible que este Sócrates provenga de los (mal) llamados socráticos menores, en especial de Antístenes, y está reflejado también en Jenofonte[9]. Es consolidado por Aristóteles, que le atribuye sistemáticamente el estudio de *tà ethiká*[10], correlativo a la adjudicación de *tà physiká* a los llamados por ello «físicos», construcción que más o menos hemos heredado bajo el nombre nada casual de «presocráticos». Esto ya no pertenece a la historia del socratismo sino a la invención de los orígenes de la filosofía que acontece en *Metafísica* A 3-10. Por eso no está presente en el Sócrates platónico de *Apología,* momento fundamental en que el pensamiento griego se resitúa en relación a la verdad: para ese Sócrates *ningún* saber logra alcanzarla y sí apenas irla avistando de lejos en el camino del diálogo. Si el conocimiento del cielo se vuelve sabiduría sobrehumana, lo mismo le sucede al conocimiento de lo humano y político (*Ap.* 20e). Para decirlo de otra manera, no se trata aquí del tradicional «cambio de tema», por agotamiento o fracaso de los intentos de descifrar la *phýsis*. Además, ningún griego (por fortuna para ellos) dispone de un casillero separado para «los dioses», otro para «la naturaleza» y otro más para «el hombre», con una subdivisión especial para «la *pólis*».

Podríamos preguntarnos si realmente hay una oposición tan grande con los demás diálogos y hasta dónde llega ese manifiesto

---

[8] *Tusculanas* 5.4.10, cfr. *Academica* 1.4.15.

[9] Jenofonte, *Mem.* 1.1.11-15 y 4.7.2-8, que traduce el conocimiento teórico a un utilitarismo grosero.

[10] *Met.* 987b1-4, 1078b17-19, *Part. an.* 642a28-31.

dar la espalda al conglomerado urbano y humano. Sócrates y Fedro se echan a andar por las márgenes del Iliso, pero éste no es un paisaje primordial, «natural». Además de su cercanía con la ciudad, los hombres, los dioses y los diosecillos circulan por él. Hay altares y exvotos, caminos y puentes sobre el río. Si no es una exterioridad «natural», tampoco se trata, desde ya, de una exterioridad *política*. La *pólis* de los atenienses, que se abandonaba al cruzar sus fronteras, obviamente incluía su campiña y poblados extramuros. La *atopía* de Sócrates consiste en que no sólo no cruza las fronteras de la *pólis,* sino que ni siquiera sale fuera de los muros del conglomerado urbano, esto es, del *ásty*. Las riberas del Iliso no son los campos cultivados, pero tampoco son las *eskhatíai* por donde circulan los «cazadores negros» de Vidal-Naquet, esos territorios limítrofes en los que la Ciudad va dejando de ser Ciudad, fronterizos con las otras ciudades, con el bosque, con el mar[11]. Por el contrario, el mito convierte al paraje por el que discurren Sócrates y Fedro en un paisaje político, con dioses que raptan hijas de reyes y así, emparentados con la ciudad, van a ayudarla en las batallas (n. a 229b-d). Es el campo de la ciudad, la campiña, ribera agreste de un río, habitada por las ninfas, pero vecina inmediata de los ciudadanos agricultores y de los gimnasios junto a los muros del *ásty:* son «los alrededores». No olvidemos que perdernos en esta pastoral no nos ha llevado demasiado tiempo de marcha. El horizonte poblado de edificios, y, con él, todo el contenido de la *pólis,* está detrás de los árboles, no muy lejos de la vista.

Los personajes parten de la ciudad y vuelven a ella, en un itinerario decidido por Fedro. La orientación político-filosófica del diálogo se decide en las primeras réplicas, en que éste cuenta al otro de dónde viene y a dónde va y lo invita a acompañarlo[12]. La Moriquia, lugar de residencia y enseñanza de Lisias, enlaza los «banquetes retóricos» con la gastronomía ostentosa de su antiguo propietario. Su dueño actual, Epícrates, es un notorio demócrata, como Lisias, y sin duda su amigo político. La mansión pone el nexo entre cierta retórica y la política democrática. Aun el discur-

[11] «El cazador negro y el origen de la efebía ateniense», en P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de societé dans le monde grec,* París, Maspero, 1981 [ed. cast.: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Barcelona, Península, 1983, pp. 135-158].

[12] Nn. a 227b.

so erótico de Lisias es «urbano y útil al *dêmos*». Esta nota crítica va a recorrer el diálogo sin aflorar nunca por completo. El punto de partida de *República,* el Pireo de la familia de Céfalo y Lisias –una familia de metecos, ligada a los demócratas–, en el *Fedro* se traslada a Atenas en la persona del orador. Los dialogantes de aquella noche en el Pireo tuvieron que elevarse desde las fiestas semibárbaras de los marineros hasta las alturas del paradigma político[13]. Los interlocutores de este día tendrán que elevarse también desde el fondo de los amores de marineros (243c) y de la retórica lisíaca hasta el amor y la retórica filosóficos. En *República* la Caverna es punto de partida y lugar al que se retorna, pero como filósofo y gobernante. También en el *Fedro* el punto de partida orienta el retorno. No se vuelve a la Moriquia, sino al templo de Zeus que está junto a ella. Y Sócrates esta vez se siente mucho menos seguro: el templo de Zeus, dios de los filósofos (252e), es un templo *inacabado* (véase la n. a 227b), como la sabiduría de los filósofos.

Se supone que el no salir fuera de los muros tiene que ver con la actitud urbana de Sócrates, actitud que incluiría la cultura, la filosofía y la política. Pero el contraste de ciudad y campo, si lo hay, no es la oposición de ciencia-ignorancia[14]. Sócrates ha salido de la ciudad *para filosofar,* y lo hace. Puede hacerlo porque, en realidad, no ha pasado a ningún ambiente extraño. El elemento del filósofo es el *lógos,* y Sócrates no se ha internado en lo no discursivo. El Iliso está preñado de palabras, *mýthoi,* que los lugares van contando a medida que se transita. En un doble sentido, topográfico y simbólico, Sócrates apenas se ha alejado de la ciudad, y el río es un ambiente más propicio para Sócrates que el campo propiamente dicho. En realidad, propicio por completo.

Sócrates (probablemente el histórico y con seguridad el platónico) es un sofista. Su elemento es el *lógos* independizado de su lastre tradicional. Y esta actitud es propiamente urbana. No es que al campo le falten palabras. Al contrario, la campiña de la ciudad, la morada y el lugar de trabajo de los campesinos, es todavía me-

[13] También el Pireo de *República* queda convertido en una *eskhatía,* no tanto como apertura al mar cuanto por su carácter de margen político. Cfr. G. Luri Medrano, «A la sombra de Ártemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de "La República"», *Convivium* 6 (1994), pp. 72-90.

[14] Como afirma Brisson, conectando a esta oposición la cuestión de la escritura, nn. 17 y 55.

nos que el Iliso una supuesta «naturaleza» muda. El campo tiene muchas palabras, y de una densidad especial. Ámbito de la agricultura y el ganado, los hombres que arraigan en él cuentan sus historias y dicen sus saberes. Pero Sócrates no puede dialogar con estos campesinos. Sería ingenuo o simplista adjudicar esta imposibilidad a la oposición moderna mito/logos. Sócrates es no sólo un hijo y un agonista de la crisis de la ciudad, sino que es su consciencia madura. El *lógos* que hereda ya se ha desvinculado hace tiempo de la inmediatez con que el lenguaje de los campesinos se asienta en el fondo que por comodidad solemos llamar «mítico» o «tradicional», y que es el lenguaje que nos revela por primera vez el mundo y con el que siempre hay que contar de algún modo para poder decir algo. Sería un equívoco burdo confundir ese lenguaje con la irreflexividad de los prejuicios o con la ignorancia, que sí son de obvia competencia socrática. El lenguaje de la ciudad, que se construye sobre él, ya ha perdido contacto con su «tierra»: antes de Sócrates, ha llegado a absolverse de ese anclaje y se ha vuelto sobre sí mismo, a riesgo de quedar girando en el vacío. Y Sócrates no tiene opción, aun si hipotéticamente quisiera recuperar el habla originaria. Es más, como todo sofista, sospecha que tal habla originaria no existe. Por eso a Sócrates se lo lleva al campo tentándolo con *discursos*. Toda ironía se disimula tras una verdad, y es efectivamente el discurso de Lisias el que atrae a Sócrates, porque, sobre un terreno común, es el adversario necesario.

La relación de Sócrates con el lenguaje «tradicional» está ejemplificada en el episodio del mito de Oritia. Sócrates no se dedicará a desmitificar los mitos: ese trabajo *ya está hecho* (en todo sentido y para todos los efectos, el mundo de Sócrates ya está desencantado) y, para los propósitos de Sócrates, la desmitificación es intrascendente. Tampoco, por supuesto, va a rescatar la «tradición», que Sócrates sabe que está vulnerada o muerta y, por lo tanto, ni puede ser salvada ni lo merece. Pero eso no lleva al personaje a alinearse con los (ya también gastados) intelectuales al uso[15]. Es Platón mismo, al parecer –bajo la máscara aquí irónica de Sócrates–, quien se desentiende seriamente del trabajo de racionalización de los mitos y no pretende salvarlos mediante el método alegórico que ya entonces

[15] Cfr. 229c6, *hoi sophoí*, c7 *sophizómenos*, d4 *deinoû... andrós*. Sócrates está de vuelta de esta clase de saber, que es calificado, con un oxímoron cruel, como «sabiduría rústica».

tenía una historia[16]. En *Rep.* II, al proyectar la educación de los guardianes no filósofos en base a las historias tradicionales, utilizará más bien la expurgación. Sin embargo, recurrirá ocasionalmente a la racionalización de un mito, como el de Faetón en *Tim.* 22c-d.

Con el casi desdeñoso respeto y dejar de lado de Sócrates, se pone a salvo el lenguaje de los mitos, pero el contenido mismo del mito tradicional queda más profundamente abandonado que con la racionalización etiológica o alegorizante. Los dioses de la religión homérica o de las cosmogonías son objeto de un rescate irónicamente despiado (*Tim.* 40d-41a, cfr. *Crit.* 107a ss.). El lenguaje concreto y narrativo le servirá a Platón para escribir sus propios mitos, que son un instrumento de la filosofía.

En el límite, el paisaje mismo se disuelve en la palabra. Una descripción lo condenaría a ser un decorado. Pero al ir siendo construido por los personajes, queda condenado a ser verbal de un modo aún más radical: se construye con sus acciones, es decir, con acciones verbales, con lo que ellos *dicen* mientras lo transitan. Esto culmina en la extraordinaria experiencia que hace Sócrates del «paisaje» y que expresa con su idilio al pie del plátano (230b-c). Como activa comunicación de sensaciones y afecciones que espera una reacción de su compañero, el idilio está en algún lugar intermedio entre la vivencia y la descripción[17]. Con este párrafo, Platón está poniendo los antecedentes del género pastoral e inventando el paisaje. Pues la «pastoral», la «égogla» y el «paisaje» son, justamente, el campo visto por los citadinos[18]. El pastor no percibe su vida como pintoresca o idílica, y lo que menos hacen los campesinos es ver el paisaje, aunque estén, también en lo estético y emocional, profundamente afectados por la tierra. La naturaleza no habla, pero sí se puede hablar acerca de ella. Mejor: la «naturaleza» es un producto verbal, una

[16] Cfr. *Rep.* 378d-e, Tate (1927), (1930).

[17] Más todavía, el fragmento, con su carácter superlativo y exhaustivo, puede ser leído como un panegírico, una verdadera exageración de recursos oratorios. Y a ello se superpondría una imitación de procedimientos de los tratados médicos. Ambas sugerencias en Ferrari (1987), pp. 13, 16-17.

[18] Murley (1940). Antes de Platón, *Il.* 18.561 ss. y [Hesíodo] *Escudo* 286-300. El «paisaje» anterior más notable sería tal vez el de los alrededores de la cueva de Calipso en *Od.* 5.63 ss. El jardín de Alcínoo en *Od.* 7.112-132 es un terreno cultivado y cercado cercano al palacio. De cualquier modo, no existe en estas descripciones arcaicas el extrañamiento admirado por lo que modernamente llamaríamos «la naturaleza», y en este sentido el *Fedro*, que sepamos, es inédito.

construcción retórico-emocional. Al comienzo del *De oratore* de Cicerón, Escévola invita a sus acompañantes a sentarse bajo un plátano, no inferior –dice– a aquel otro plátano cuya sombra buscó Sócrates en el *Fedro* y que «a mí me parece que creció, no tanto gracias al hilo de agua que se describe, cuanto a las palabras de Platón»[19]. Podemos dudar de la sinceridad de la admiración de Sócrates, en la que predomina el elemento irónico[20]. El estilo del trozo es afectado, con términos poéticos y giros exquisitos (véanse las notas de De Vries).

Por si hace falta reforzar la ironía, resulta que Sócrates, tras admitir que efectivamente parece un forastero, conoce el lugar mejor que Fedro. Pero no como conoce los suyos un guía de montaña. Sus pies descalzos ya han andado por el lugar, pero han hecho recorridos entre *sémata,* entre indicadores culturales. Sócrates ha ubicado los puentes y los puntos humanos de orientación, ha atendido a los altares y señales de los dioses y, sobre todo, a las *historias* y hasta a sus variantes, como la apostilla sobre una ubicación alternativa de la historia de Oritia: se trata de una topografía con aparato crítico[21]. El mismo tiempo del diálogo está organizado por las alternativas de la palabra. Al amanecer, Fedro ya está en la escuela de Lisias estudiando el discurso escrito. Hacia el final de la mañana encuentra un compañero con el que espera hacer sus ejercicios retóricos y que, en cambio, suscita una competencia oratoria en la cual se pasa de la lectura del discurso a la improvisación de otros dos discursos nuevos. El clímax se alcanza al mediodía, al completar Sócrates su segundo discurso, que junta los más altos vuelos oratorios con la concepción del amor más sublime y las alturas filosóficas de las Ideas. En ese momento peligroso, Sócrates y Fedro son tentados y a la vez llamados al orden por las cigarras. En cuanto el sol sobrepasa el pleno mediodía, el momento en que parece quedarse detenido (n. a 242a), e inicia su descenso, se produce un brusco anticlímax que lleva a la discusión de los discursos y de la retórica en general, dentro de un modo más sobrio de filosofar[22].

[19] 1.7.28, cfr. Murley, p. 284.
[20] Rowe, p. 135.
[21] Que alimenta a su vez los modernos aparatos críticos; n. a 229d.
[22] Puntuación del texto con el recorrido del sol: 228b3 (el alba), 242a4 (proximidad del mediodía), 258e7-259a6, d8 (mediodía), 279b4-5 (comienzo de la declinación del sol).

El diálogo de Sócrates y Fedro no podría haber tenido lugar en una granja, junto al fuego campesino y su lenguaje, pero sí en el rincón idílico junto al río, que tiene vida propia y fuerza de atracción y parece haberlos convocado por sí mismo. En adelante, cada vez que vuelva a intervenir, el entorno se mostrará menos y menos inocente. Además de las musas oficiales y del signo daimónico de Sócrates, otras fuerzas daimónicas: ninfas, Pan, cigarras..., irán haciendo sentir su presencia con inspiraciones, trampas o inspiraciones tramposas, que podrían ser violentas, como el anunciado rapto de las ninfas. Todas ellas pertenecen de algún modo al sitio (238c-d). Y todas ellas *hacen hablar.* El lugar encantador que ha seducido a Fedro y a Sócrates no es sino el *locus amoenus* de la retórica misma.

El discurso de Lisias

Autenticidad

La autenticidad del discurso de Lisias es el tema de una venerable discusión que se remonta a la Antigüedad[23] y que la crítica moderna no pudo resolver. Escribía Paul Shorey en 1933: «El debate sobre la autenticidad del discurso atribuido a Lisias en el *Fedro* ha llegado hace tiempo a un empate, con un partido que argumenta que Platón podía imitar cualquier estilo, y otro que afirma que no habría ejercitado su crítica de Lisias sobre una fabricación de su autoría»[24]. Ese mismo año Léon Robin, en su edición Budé del diálogo, ofrecía (pp. LX-LXIV) un detallado estudio de la cuestión y exponía los argumentos en ambos sentidos, para concluir también en una *impasse*. De entonces acá, el tema ha pasado a segundo plano, y la opinión favorable a la autenticidad, mayoritaria a principios de siglo, parece haber perdido terreno frente a la abstención o la opción contraria[25].

[23] Cfr. la lista de testimonios en Robin, p. LX. La autoría lisíaca es afirmada por DL 3.25. Diógenes acepta con toda ingenuidad el texto del *Fedro* a su valor nominal y anota que Platón lo copió literalmente. Hermias 35.20 lo ubica en una colección de *Cartas* atribuidas a Lisias.
[24] Shorey (1933), pp. 131-132. Shorey se decide por la autoría de Platón en base al uso paródico de las partículas. En el mismo sentido, Dimock (1952).
[25] El análisis computacional mostraría que el estilo del discurso es «una exageración platónica de la diferencia entre él y Lisias», A. Q. Morton y A. D. Wins-

Los principales argumentos para sostener la autenticidad son el de la honestidad de Platón y el empeño del texto en asegurar la atribución (Fedro lo ha escuchado de Lisias, lo ha memorizado, ha tomado el manuscrito original, lo lleva consigo, el discurso es leído directamente de él y luego se relee dos veces el comienzo con exactitud). Si bien en la actualidad nos resistimos a aceptar que Platón haya incurrido en el juego desleal de fraguar un discurso mediocre para luego destruirlo, nuestro criterio a este respecto está muy alejado del antiguo, en el cual la propiedad intelectual y la probidad intelectual tenían otras pautas. Y una deliberada imitación de rasgos típicos es más adecuada para la crítica que un imposible florilegio de *excerpta* auténticos. Las reiteradas aseveraciones de autenticidad, sobre todo la presencia subrayada del discurso escrito, más bien confirman el *pastiche,* que necesita legitimarse[26]. Para peor, el estilo del *erótico* del *Fedro* no coincide con el de los discursos del *corpus* de Lisias, en cuyo interior, además, las cuestiones de autenticidad son más que espinosas. Por otra parte, ¿tenemos claro nuestro punto de vista para asegurar que el discurso es mediocre?

Sin entrar en estos argumentos estilísticos y psicológicos, la interpretación del discurso en su relación con los otros dos nos inclina por la autoría platónica. En sí mismo, bien podría ser auténtico. El tema erótico era usual[27], y asignarlo a la *persona* del no-amante es, como bien ve Fedro, uno de esos *tours de force* con que los maestros del arte se complacen en probar su virtuosismo. Pero la redefinición de *érōs* cumple un proceso coherente a través de los tres discursos, que desde el no-amante, van, a través del amante disimulado (y aceptable) del segundo, hasta el amante filosófico del tercero. Aunque, en rigor, la necesidad *temática* del escrito no interfiere en principio con el problema *fáctico* de su autenticidad, hace más probable su composición *ad hoc* por parte de Platón.

pear, *It's Greek to Computer,* Montreal, 1971, pp. 47 s., cit. en R. G. Tanner, «Plato's Phaedrus: An Educational Manifesto?», en Rossetti (ed.) (1992), p. 219.

26 Serían redundantes si el discurso fuera auténtico y conocido de los contemporáneos. ¡En todo caso, la autenticidad confirmaría que el escrito separado de su padre no puede defenderse (275e)!

27 Tenemos otro *erótico* atribuido a Demóstenes (61). DL 5.24 incluye en la lista de obras de Aristóteles, bajo los núms. 71 y 72, *théseis erotikaí* 4, *théseis philikaí* 2. Sería un tema frecuente en los ejercicios, tal vez para complacer los intereses inmediatos de los jóvenes (Kennedy, 1963, p. 75, Jaeger *Paid.* IV, VIII, p. 987).

El discurso

Los resultados del examen crítico al que se somete el discurso de Lisias (235a y 263e-264e) son demoledores. En 234e-235a Sócrates establece la distinción –de largo alcance– entre forma y fondo, y declara que en su crítica va a atenerse a la primera, identificada con el «aspecto retórico» (lo cual será cuestionado por la redefinición de la retórica a partir de 259e). Aun desde ese punto de vista, que sería el propio de Lisias, éste queda mal parado. Sócrates reconoce que cada frase en sí misma está bien torneada, pero este único mérito se convierte inmediatamente en el virtuosismo adolescente capaz de disfrazar la pobreza de ideas con la capacidad de reiterarlas, de decirlas «muy bien» de muchos modos. Por cierto, Fedro ve esto como un mérito auténtico, el mayor del discurso. En 263d-e, luego de examinar el resbaladizo territorio de las nociones disputables y ambiguas, Sócrates postulará la necesidad de partir de una definición que sirva, a su vez, como principio organizador. Muy al contrario, el discurso «comienza por el final»[28] y procede a una yuxtaposición de frases en la que cualquiera podría ocupar cualquier lugar, contra cualquier necesidad *logográfica.* En conclusión (265a), el discurso queda como un ejemplo de lo que no se debe imitar.

La crítica ha hecho algún intento de reivindicarlo de estos ataques. Robin, sin negar su carácter de mosaico, sugiere una estructura en cuatro partes, enmarcadas por una introducción y una conclusión: 1) características y condición de amante y amado; 2) el punto de vista social; 3) el punto de vista moral; 4) los caracteres de la demanda, según venga de un enamorado o de un no-amante[29]. Rowe presenta un detalladísimo análisis en base a una división en cinco secciones, que intenta defender el discurso de la acusación socrática de estar desestructurado[30].

28 La frase de apertura presupone en el destinatario del discurso un conocimiento previo del orador y de sus intenciones, y procede a solicitar sin más la intimidad sexual. Este comienzo brusco pudo haber contribuido a que el fragmento fuera leído como una carta.

29 Pp. LXIV-LXVIII. El análisis del contenido se complementa con el análisis de los periodos y sus miembros, p. LXVIII. Sobre el papel de las partículas, cfr. la cita en n. a 231a.

30 Pp. 143-145. Rowe observa que Sócrates no aceptaría esta defensa, ya que de todos modos el discurso no cumple con las exigencias lógico-metodológicas

Podríamos imaginar también una defensa no estilística sino filosófica. La exigencia de una definición inicial –de una definición de la *ousía,* 237c3– opone, en principio al menos[31], el *ser* al *parecer* que, para Fedro y la cultura de la que forma parte, es el alma misma de la retórica (260a). La estructura reclamada se opone al juego seductor del lenguaje. El éxito retórico sería necesariamente fracaso dialéctico y viceversa, y a Lisias le bastaría con no aceptar los puntos de partida de Sócrates. Pero quizás la situación del discurso de Lisias debe buscarse por otro lado, no el de la ilusión retórica sino el de una racionalidad perfectamente lúcida.

El discurso constituye a ojos vistas un ejercicio retórico, y el texto mismo así lo declara. Este *erotikòs lógos* no tendría que tener más transcendencia que ésa. Sin embargo, y no sin razón, ha sido tomado en serio, y, por cierto, en forma negativa. La *persona* del discurso de Lisias ha merecido la piadosa condena de los críticos, ofendidos por el cinismo de la proposición, de forma casi unánime[32], y se traduce en general en suave escándalo y severo menosprecio. Puede citarse lo que Hackforth escribía hace medio siglo: «Este tedioso trozo retórico no merece demasiado comentario. Es una composición chata, monótona, repetitiva, un "mosaico" como ha dicho Robin, en la cual apenas se discierne un plan o ninguno (...). Y la chatura del estilo se corresponde con la trivialidad del sentimiento; la actitud del orador es de cálculo frío y prudente, de respeto sin duda por las convenciones, pero de completo olvido de la existencia del verdadero afecto o altruismo, o aun de un sentimiento romántico que pudiera hacer algo para paliar la vulgaridad de la relación en cuestión». Hackforth reconoce «un destello de algo menos innoble» en la indicación de que el muchacho «se volvería mejor», salvado por el no-amante de las adulaciones de los enamorados (233a), y en la aseveración de que su trato «no servirá

que propondrá luego, en primer lugar la exigencia de una definición; en cambio, la crítica de que el autor lo escribió como se le iba ocurriendo hubiera agradado a Lisias, que seguramente se tomaba un gran trabajo para aparentar espontaneidad.

[31] La exigencia de Sócrates no es inocente, porque lo que pide es una definición que condicione de entrada la opinión del oyente.

[32] A diferencia del primer discurso de Sócrates, al cual los críticos se esfuerzan por rescatar parcialmente, en consideración a su «autor» Sócrates, que cómo va a decir cosas tan inconvenientes. La seriedad con que Nussbaum (1986), más recientemente, encara el discurso de Lisias, pp. 275 ss., parte de bases por completo distintas.

al placer presente, sino también al provecho futuro» (233b-c), aunque ni lo primero es verdad, ni la promesa tiene fundamento. «Con todo –concluye–, el pasaje revela alguna débil consciencia de la conveniencia de apelar al sentimiento moral, pese a lo ilusoria que pueda ser la apelación; por eso creo que es ir un poco demasiado lejos decir, con el Prof. Taylor: "Es por completo una apelación a la 'utilidad' en el más sórdido sentido del término".»

Esta prosa edificante es íntegramente aprovechable. Sin duda, la relación que propone el discurso tiene un carácter plenamente contractual. Es llamativo el hecho de que no se aluda en ningún momento a la ficción de la ausencia de goce físico en el *erómenos,* que en el primer discurso de Sócrates va a tener un papel importante *(infra),* pero tampoco se menciona expresamente la gratificación sexual. Las argumentaciones dan por descontado el interés sexual del muchacho y proponen las condiciones de la mutua satisfacción sobreentendiéndolo. Se trata de un intercambio de placer sexual, al que el solicitante añade la promesa de beneficios de otro tipo. No se están proponiendo necesariamente groseras recompensas materiales, aunque las reiteradas menciones a los beneficios y servicios y a la buena o mala administración que amante y no-amante hacen de sus asuntos, indican que éstas no están ausentes de ningún modo. Pero esos regalos, en principio, deberían ser considerados expresiones de liberalidad, y también nos encontramos con las promesas de un mejoramiento moral –en el sentido primario de las *mores* sociales y ciudadanas– del joven, que efectivamente se volverá «mejor» (233b) con la guía de un amigo a quien aprecia por un «mérito» (232d) que hará su trato beneficioso. Todo esto podría estar por detrás de la «devolución de favores» mencionada en 234a-b, basada en consideraciones de largo plazo y que no habría que confundir desde ya con formas antiguas o modernas de semiprostitución[33].

Las relaciones estrechas entre hombres de distintas generaciones son la base misma de la formación de los jóvenes en los mar-

[33] Cfr. la ambigua frase de 233c, «no serviré al placer presente, sino también al provecho futuro», y la n. Por ejemplo, las amistades del joven, fomentadas en 232d-e, pueden ser promesa de ventajas de un carácter apropiado al joven ciudadano ya adulto, como influencias o prestigio o alianzas políticas y sociales. Es de notar que el fraseo del discurso no alude nunca en forma directa a regalos. Aunque esté interesado en ellos, el *paîs* al que se dirige el no-amante no es el mancebo de Pérgamo (*Satiricón* 85-87), aunque seguramente se le podría aplicar el final de la historia.

cos de la sociedad tradicional, y el hecho de que estos vínculos puedan teñirse con un fuerte color homoerótico no hace sino reforzar su eficacia, y resulta, si se respetan las convenciones, un hecho semiaceptado o aun aplaudido en los medios distinguidos. El discurso guarda las formas, y las proposiciones y recompensas que se le hacen al muchacho no tendrían en sí mismas nada demasiado escandaloso ni condenable para la mentalidad griega. Éstas serían más o menos las condiciones reales de esta clase de *liaisons*, y los miembros de aquellos círculos no lo ignorarían.

¿Cuál es, entonces, el problema? Las críticas moralizantes no están despistadas. El problema, por supuesto, tiene que ver con la condición de no-amante. El «amor», además de la inclinación sexual y emocional, supone el deseo y la intención de transmitir esos valores reconocidos, que se reflejan en la admiración del muchacho por quien los encarna. El no-amor desvincula a este pretendiente de la responsabilidad social que el *erastés*, como parte de su mismo amor, siente hacia su amado. Que no esté enamorado significa que no cree en esos valores, y que los acepta, dentro del marco de las correspondientes convenciones, para convertirlos en mercancías de un intercambio. Puede ser que no sólo se prometan regalos sino beneficios más elevados y que se cumpla. La paradoja es que esto suceda no por intermedio del amor y la admiración sino de un lúcido egoísmo que se conoce a sí mismo y es reconocido por ambas partes. Porque el orador predica al *paîs* esta misma objetividad. La «corrupción» del muchacho por parte del no-amante no es, por supuesto, la sexual, sino esta reconversión moral donde los beneficios sociales y personales son recortados del entramado de valores en que se presentan para ser vistos como objetos de un tráfico contractual. Lo que se propone al muchacho es una relación descargada de los peligros de la publicidad y el desagrado de la pasión no compartida. El respeto por las convenciones, en las que no se cree, garantiza el feliz cumplimiento del sexo sin pasión. Por ello el mismo estilo del discurso puede defenderse desde su contenido y propósito. Ese estilo, sobrio más que frío y seco, que apela a la racionalidad del destinatario con consideraciones puramente utilitarias y sin espacio para sentimentalismos, es el más apropiado para la propuesta de llevar a cabo estas transacciones de un modo civilizado[34].

[34] Las comparaciones de Griswold (1986), p. 45, con un alegato jurídico, y la de R. Burger, a quien cita, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophical Art of*

El discurso nos pone frente a un modo egoísta de resolver una pasión individual y privada. Pero, pese a las apariencias, estamos en plena política. Aquella sociedad tradicional que regulaba mediante *érōs* las relaciones entre generaciones[35] ya no existe desde hace mucho, y Platón lo sabe muy bien. El *éthos* de la pederastia política ha desaparecido con la *pólis* tradicional, y Platón no pretenderá resucitarlo. El discurso de Lisias es coherente con su fecha dramática en el mundo brillante del siglo V, pero tal vez sea más coherente aún con las condiciones de la democracia conservadora restaurada del siglo siguiente. El no-amante no es un Calicles erótico ni el Alcibíades que se sincera en el *Banquete*. Mucho menos es el abanderado de una revolución sexual, que sería para él un despilfarro de energías en pro de un idealismo absurdo. Las (dignas) tratativas comerciales del discurso es todo lo que queda del amor en tiempos del desencanto. Los argumentos de Lisias, con su respeto por las convenciones, la estructura social y la concepción tradicional de la *areté*, mantienen esta racionalidad dentro de la razonabilidad de lo aceptado.

El *éthos* de la paideía tradicional está vaciado y es sustituido por el nuevo (en el siglo V) *éthos* del desencanto. Al perder su objetivo, el eros paidético se queda sin objeto –literalmente–. Hackforth, citado más arriba, concluye que la función del discurso dentro del diálogo es dejar establecido para la discusión posterior que el «amor» es sólo deseo sexual sin barreras y, por lo tanto, una enfermedad (*noseîn* 231d). Esto sería todo lo que ha quedado. Por ello un no-amante es preferible a un amante reducido a la pasión sexual fijada en un solo objeto. El no-amante también está movido por el deseo de placer, es indiferente en lo afectivo, pero no en lo sexual: aunque no esté arrebatado por la pasión, tiene sus preferencias, y sería absurdo negarle, en este terreno, algunas de las características del amante, sólo que controladas. Tiene los mismos deseos que el amante, pero no su «locura», que hace que éste quede subordinado a los deseos dirigidos a un muchacho en particular. El

Writing, University of Alabama Press, 1980, p. 26, con un discurso político, no me parecen acertadas; en ambos casos habría muchos más elementos emocionales.

[35] Cfr. el conjunto de fragmentos eróticos de Solón (23-26 W =12-14 y 20 D) y el núcleo antiguo del *corpus* de Teognis. El amor-pasión está presente en la lírica arcaica del ámbito eólico y jónico (que Sócrates va a recordar luego), menos político que el ático.

no-amante desea, y desea con intensidad, y está dispuesto a satisfacerse, pero puede tomar distancia de su deseo y de los objetos de su deseo. Esta distancia le permite desarrollar tácticas y estrategias racionales conducentes a una satisfacción maximizada.

Una lectura contemporánea tampoco debería sorprenderse. El aflojamiento de los valores modernos culminó en el confuso conjunto de fenómenos del fin de siglo, liquidando los últimos ecos de la ética religiosa y la moral victoriana, y consagró una actitud emparentada con la del discurso, que ha pasado a formar parte de nuestras admisiones corrientes. El toma y daca sexual a cambio de otros beneficios, viejo como el mundo, se convierte en el modelo de la relaciones en una época teñida por el *éthos* economicista. Las relaciones se aceptan y aprecian en su aspecto más concreto y material, porque esa misma materialidad es el valor social privilegiado y el principio estructurante de las relaciones de poder, a espaldas de todo horizonte «moral» o «político». Además, con la liberalización de las *mores* y, por supuesto, sin la ficción de que una de las partes no obtiene placer, el intercambio sexual ya no necesita otro argumento –el placer es en sí mismo una contraprestación adecuada– y puede entrar en la más pura lógica del mercado, aun fuera de las formas burdas o encubiertas de prostitución o utilidad. En las relaciones de este tipo, limitadas al frío erotismo, valen de forma generalizada todas las consideraciones de conveniencia y de discreción entre no-amantes que el discurso de Lisias presenta de forma coherente y estructurada. En contraste con Hackforth, Charles Griswold, en plena década de los ochenta, analiza el discurso[36] desde la lógica de las relaciones capitalistas y la racionalidad técnica:

> Tal como podría plantearse hoy la cuestión, la liberación de las represiones morales se justifica en nombre de la satisfacción controlada de las preferencias subjetivas. Si las dos partes son conscientes de los riesgos y participan voluntariamente en un emprendimiento conjunto cuyos beneficios (maximización de la satisfacción consistente en preservación de la reputación y demás) exceden en mucho a las pérdidas, ¿no es su acción razonable? El discurso de Lisias representa un liberalismo del espíritu acarreado por la generalización de la economía de libre mercado en el terreno de lo erótico. Cálculo, franqueza, privacidad, egoísmo, una libertad para elegir un modo de vida basado en la primacía de lo fisiológico, son algunos de sus ingredientes esenciales (p. 46).

[36] De forma brillante dentro de un comentario en otros aspectos pálido, pp. 46-48.

El desarrollo del texto, leído con cuidado, permitirá arrojar alguna luz suplementaria sobre el discurso de Lisias. Comparte con el primer discurso de Sócrates la condena de la locura erótica, y la definición de *érōs* como búsqueda irracional del placer formulada por Sócrates no vale para Lisias. Superficialmente, se parece al no-amante alabado en el primer discurso de Sócrates. Sin embargo, como veremos de inmediato, tendrá diferencias fundamentales con este nuevo y complejísimo personaje.

El primer discurso de Sócrates

El orador del primer discurso de Sócrates y el del segundo discurso son el mismo, y el oyente al que se dirigen, el *paîs,* también. Ambos, tomados juntos, son las dos partes de la «historia», el *mŷthos,* que Sócrates anuncia en 237a9 y para contar la cual pide ayuda a las musas: la historia del amante disimulado que quiere seducir a un muchacho, se arrepiente de sus primeros argumentos y se apresura a corregirlos ante el mismo oyente (237b, 243e, 252b, 257e). La «historia» sólo termina con el segundo discurso.

La invocación y las influencias divinas

La invocación a las musas es (irónicamente)[37] esencial al contenido de los discursos de Sócrates y a su actitud frente a sus *performances* oratorias. Sócrates se mostrará con una «elocuencia desacostumbrada», aunque insiste en declararse incapaz de lograrla por sí mismo. Esto es más o menos lo que se espera de una invocación a la musa[38]. Esta invocación –en especial en la épica,

[37] La Antigüedad no percibió la ironía. El tono poético de la invocación es tomado en serio y criticado o alabado (Dionisio de Halicarnaso, *Demóstenes,* 7, y Hermógenes, *Perì ideôn* 2.322, respectivamente, citados por Gil).

[38] En la *Odisea,* el aedo es autodidacta y a la vez inspirado por un dios (22.346-7) o instruido por la Musa (8.480-1, 487; cfr. 17.518-9).

desde Homero y Hesíodo– debe ser entendida en sentido fuerte. El poeta y el adivino son aquellos que conocen «lo que fue, lo que es y lo que será»[39], gracias a una inspiración que proviene de otro ámbito. Así como no puede prever el futuro por sí mismo, el hombre no tiene acceso sin más a las grandes hazañas de los héroes[40] ni, menos, a las gestas cosmogónicas y divinas. Hesíodo, primer y mayor teólogo de las Musas, las hace hijas de *Mnemosýne,* la «memoria», que no es nuestra facultad psicológica, sino la revelación de una dimensión bajo el tiempo donde yace la verdad esencial de las cosas[41]. A diferencia de la «inspiración» romántica, que desata la creatividad original del poeta, la Musa, hija de la Memoria, lo pone en contacto con lo permanente[42]. Sócrates, al invocar a las musas, pide acceder de este modo al conocimiento de *érōs*. Sócrates incurre en aproximaciones a la poesía en el primer discurso; el segundo puede considerarse en buena medida un rapto poético, no sólo por la forma «algo poética» de que se disculpa en 257a, sino por su aproximación inspirada a realidades que normalmente nos están ocultas. Esta «inspiración», por supuesto, no puede ser tomada literalmente. Hace mucho que la Musa ha cesado en sus funciones y se ha convertido casi en un giro lingüístico (cfr. *Crat.* 428c). Por lo demás, el profeso ignorante Sócrates multiplica las fuentes exteriores de inspiración para todo lo bueno (y lo malo) que sale de su boca[43].

[39] *Il.* 1.70, Hesíodo *Teog.* 32 y West n., 38.

[40] Cfr. 245a. El poeta de la *Il.* no podría sin ellas conocer los jefes y las tropas (2.484-92, cfr. la fórmula en 11.218, 14.508, 16.112), ni acordarse de los mejores (2.761-2). Las musas pueden tomar una terrible venganza de la falta de respeto, *Il.* 2.594-600.

[41] Cfr. especialmente Detienne (1983), caps. II «La memoria del poeta» y IV «La ambigüedad de la palabra»; K. Latte, «Hesiodos Dichterweihe», *Ant. und Ab.* 2 (1946), pp. 152-163. Siguiendo a Detienne, junto con el poeta y el profeta hay que poner al «juez» arcaico que revela la *díke*. A la conexión del *basileús* con Zeus enfatizada por Homero, Hesíodo agrega la inspiración de las musas (*Teog.* 80-96).

[42] *Mnemosýnē* es más que cualquier memoria individual. Cole (1991), p. 34, retraduce «Memory» como «Information Retrieval».

[43] El discurso mismo comienza con la invocación a la musa (237a-b). En 238c-d, «algo divino», relacionado con el lugar, afecta a Sócrates, que prevé y teme su inminente posesión por las ninfas (cfr. 242a). En 262d se atribuye la –allí ambigua– inspiración de los discursos que extravían, dentro de los cuales entraría éste, a las divinidades del lugar o a las cigarras como intérpretes de las musas, y en 263e, el discurso es de las ninfas hijas del Aqueloo y de Pan, más competentes que Lisias.

Las musas son invocadas al comienzo del «inmoral» primer discurso, no del segundo. Esto no dejó de parecer casi escandaloso. Hackforth (p. 37) encuentra en la situación una «verdadera dificultad» y se toma su trabajo para lograr una explicación tentativa, que distribuye el contenido del discurso de acuerdo con la moral del crítico: las musas inspiran la condena de la pasión sexual irrestricta, pero no la recomendación inmoral de ceder al no-amante, ni la casi blasfema falsedad de la definición. Pero las musas y Sócrates son más irónicos que los *scholars*. ¿Acaso las musas de Hesíodo no se presentan (*Teog.* 27-28) como muy capaces de decir mentiras?

El discurso se presenta suspendido de fuerzas superiores. Sócrates atribuye la «afección divina» que pone versos en su boca al lugar, poblado de ninfas (238c-d). Cuando esa inspiración pasa de los ditirambos, más populares y de hecho tenidos en menos, a las alturas de la épica, Sócrates pondrá, o aparentará poner, un final abrupto al discurso. Por último, la intervención del signo daimónico resitúa el discurso y las influencias menores, amigas de la retórica común, que lo han inspirado, y abre otra dimensión de «lo divino» (242c3), donde la amenaza ya no es el rapto de las ninfas sino el castigo de la hija de Zeus, Helena.

El recurso a la inspiración disfraza el distanciamiento crítico y la profesionalidad retórica. Sócrates interrumpe dos veces su discurso, según declara para evitar las fuerzas que lo amenazan, y, en realidad, para comprobar su efectividad. Plenamente consciente de la distinción entre forma y contenido, logra una pieza retórica en plena forma[44].

El discurso

El primer discurso de Sócrates es uno de los lugares del texto de más difícil hermenéutica. Sin embargo, todo parece claro: el recorrido de la conversación, que ha terminado obligando a Sócrates a pronunciarlo, su objetivo (emular y sobrepasar a Lisias), sus condiciones (reiterar la temática, la *persona* y los presupuestos del

[44] 236a anticipa la distinción entre *héuresis* y *diáthesis,* Cole (1991), p. 18 y n. 15. El discurso tiene todas las partes necesarias para reconocerle «full rhetorical form», Kennedy (1963), p. 77. La musa homérica, en cambio, inspira el contenido y no la forma, Dodds (1951), p. 80 n. 115.

otro discurso). El método y la preceptiva de su construcción serán luego explicitados, y será condenado desde un punto de vista ético-religioso. La supuesta claridad invita a tomar por su valor declarado tanto la pieza misma como los comentarios previos y posteriores. Sin embargo, la posición transicional del discurso bastaría para hacerlo sospechoso. Todo señala su carácter ambiguo: el no-amante de Lisias se convierte en un amante disimulado; se subraya el carácter inspirado del discurso, pero la señal daimónica lo condena; se lo ensalza, se lo rechaza y más adelante se lo asume sin explicaciones...[45]. En su mismo interior, la inmoralidad del supuesto no-amante da consejos virtuosos, hace el elogio de la filosofía y se expresa con su vocabulario, y la crítica ha tenido que discutir si el sentido de cada palabra significativa es o no el socrático-platónico.

Plan, objetivos y autoría

El discurso tiene una estructuración muy firme y resaltada deliberadamente. Su mismo desarrollo va presentando la metodología, el plan y los objetivos. Está dividido en dos partes, separadas por una interrupción. La primera es una definición del amor. Pero el fin de la oratoria no es la teoría, y no se trata de definir el amor en vistas al conocimiento, sino de inducir una elección entre diversas conductas; en este caso, la opción del muchacho entre el enamorado y el que no lo es. El orador toma en cuenta exclusivamente el punto de vista del *erómenos,* a quien tiene que persuadir. Por lo tanto, y dada la naturaleza del amor tal como se lo ha definido, la segunda parte trata de las consecuencias que tendría para el amado aceptar y ceder al amante, y qué beneficio o daño se le seguirá de ello (238d-e). Estas consecuencias quedan puestas, de forma tácita pero obvia, como criterio de la elección entre los aspirantes a su complacencia.

[45] Antes de pronunciarlo, Sócrates se cubre (237a) y, al terminarlo (242a), quiere irse para no verse obligado a «algo peor». Luego se produce la intervención del signo, el rechazo de los dos discursos y la necesidad de una palinodia. En 262d se lo pone como ejemplo de las capacidades de quien puede extraviar a otros conociendo la verdad. Pero en 265a ss. se asumen los dos discursos de Sócrates como opuestos y complementarios, convirtiendo el primero virtualmente en la primera parte del segundo y aceptándolo como una justa detección y condena del «amor izquierdo».

Sócrates cumple su propia exigencia de sentar una definición y determinar desde ella el contenido del discurso del principio al fin, obligando al oyente a aceptar las consecuencias (263e): si la definición del amor es la dada, entonces las consecuencias, que son en su totalidad negativas para el amado, se siguen necesariamente.

La segunda parte expone estas consecuencias, que se dividen en a) consecuencias objetivas para los bienes del amado –se trata de «bienes» en sentido amplio, que abarcan los bienes a_1) del alma, a_2) del cuerpo y a_3) los bienes exteriores– y b) consecuencias subjetivas o personales para el amado, b_1) mientras es amado, que comprende los sentimientos, sensaciones y situaciones desagradables que experimenta el muchacho, y b_2) cuando deja de serlo, con el incumplimiento de las promesas y la consiguiente frustración. La clasificación de los bienes en bienes del alma, del cuerpo y bienes exteriores, incorpora elementos de aceptación común, pero, al ponerlos en una escala valorativa descendente, está presuponiendo toda una antropología filosófica. Lo primero que nos sugiere es la fundamental división platónica en alma y cuerpo, que no sería tan obvia para el griego corriente, para quien las cualidades corporales y de fortuna eran partes importantes del «sí mismo», y para el cual la *psykhé* no sería tal vez más que una vaga representación. El discurso se cierra con un breve resumen o epílogo, tras el cual el orador se niega a desarrollar lo referente al no-amante y, al parecer, su pieza queda inconclusa.

Se ha convenido en reiterar la temática de Lisias, con la argumentación principal de la enfermedad o locura del enamorado como hipótesis forzosa; en el resto de los argumentos, Fedro le exige a Sócrates que innove (235e-236b)[46]. Se podría hacer, si es que vale la pena, un escrutinio minucioso de ambos discursos para ver si Sócrates aporta realmente nuevos elementos o sólo retoma con otras palabras los argumentos de Lisias. Sí es evidente

[46] Sócrates toma como un desafío el ingenuo elogio de Fedro en 235b, «de modo que, en comparación con lo que éste ha dicho, nadie sería capaz de decir nada (*álla* = otras cosas) más abundante ni valioso», y sugiere que «frente a éstas, siento que podría decir otras cosas no inferiores» (c); pero Fedro lo obliga a subir la apuesta en (d), «Te has comprometido a decir cosas diferentes, mejores y en no menor cantidad que el discurso escrito, sin tomar nada de éste». Aceptada la imposibilidad de cambiar el argumento principal, con respecto a lo demás pide «algo distinto, más abundante y más valioso», que Sócrates traduce como «algo más variado» *(poikilóteron)* (236b).

que se produce una profunda reformulación de la forma y la estructura[47]. La pieza, entre otras cosas, ha sido escrita para ejemplificar de antemano los aspectos formales de la reforma retórica que Sócrates, haciendo pie en los tres discursos ya pronunciados, comenzará a esbozar desde 262c ss.: Lisias no ha definido algo tan ambiguo como el amor, parte del final, arroja las frases al azar y, en este desorden, resultan intercambiables y sin «necesidad logográfica». Un buen discurso, en cambio, según un párrafo siempre subrayado, debe estar organizado como un ser vivo (263d-264c).

Estas pautas se aplican en el primer discurso de Sócrates hasta la exageración: definición del amor y clasificación de sus manifestaciones y consecuencias, presentadas en una secuencia lógica y cronológicamente necesaria; estructura articulada con divisiones netas, que la interrupción del discurso contribuye a subrayar. Pero este empeño por cumplir las reglas que el mismo Sócrates va a proponer le hacen faltar al precepto fundamental de que el discurso se asemeje a un ser viviente: el resultado muestra demasiado las articulaciones y los huesos, se parece más a una lámina de anatomía que a un cuerpo con la ligereza e impredecibilidad del movimiento animado. Los defectos que Sócrates señala en Lisias posiblemente habrían sido reivindicados por éste como la mayor virtud de su estilo (como efectivamente lo son): la naturalidad y simplicidad que hace que sus estudiados productos logográficos parezcan discursos improvisados por el cliente, o el personaje que convenga prestarle.

Pero el discurso se interrumpe definitivamente en el momento en que para Fedro está promediando: a la prolija crítica del amante debería seguirle un elogio del no-amante igualmente circunstanciado. En su lugar, se propone en forma somera dar vuelta en sentido favorable los argumentos críticos. El virtuosismo retórico de Sócrates produce así, al parecer, un discurso rengo y desequilibrado, y su tarea queda sin consumar. Esta impresión es incorrecta. La segunda parte del discurso no se desarrolla, porque es, en rigor, innecesaria.

[47] Pueden señalarse artificios y figuras de estilo, más y mejor usados que en el discurso de Lisias, en algún caso como crítica deliberada al primer discurso e indirecta a Lisias e Isócrates mismos, según Dimock (1952), pp. 394-396; en especial compárese 233e5-234b1 y la variedad de expresión de 239c4-d3. También Rowe, pp. 158 y 159, señala varios ejemplos (239a2-4; 240a6 y 241c2-3, los quiasmos en 239c7-d1, 240a5, 240b1-2; la anáfora en 241c3-4), que considera estilísticamente atinados.

La tesis positiva en favor del no-amante, aunque no se la exprese, sigue como una sombra a la crítica de la pasión erótica, y la inversión de argumentos que Sócrates propone en 241e ya viene haciéndose en forma casi automática en la mente del muchacho que escucha y del lector. «¿Para qué un discurso más largo? Ya se ha hablado sobre ambos [personajes] lo suficiente», puede concluir Sócrates con razón. Al discurso no le falta nada y contiene de pleno derecho un diseño del no-amante positivo y lleno de contenido, aunque no se haga su elogio. En su forma, el discurso es una diatriba contra la locura de la pasión erótica, pero en el mensaje que transmite pasa a primer plano el tácito elogio de la prudencia. El no-amante es el *sōphron* que se perfila como el sostenedor de los valores y las prácticas que el amante pervierte e impide. La interpretación que proponemos depende de que se reconozca esta silueta dibujada en negativo.

Sócrates, pese a lo declarado, hace un discurso nuevo por completo. Con la casi inaparente sustitución inicial del no-amante por un amante que finge no serlo y cuyo estatuto e identidad nos resultan ambiguos, el discurso evade la condición de reiterar el planteamiento de Lisias. El cambio de *persona* produce un disimulado pero efectivo cambio de la temática. Sócrates aporta, en realidad, las «cosas nuevas» prometidas, y éstas plantean las verdaderas y difíciles condiciones hermenéuticas. Para peor, además de este encubrimiento, a lo largo del diálogo Platón se ocupa de volver sumamente borrosa la autoría moral del discurso. Ya mencionamos las variadas inspiraciones externas a las que es atribuido. Además, Sócrates, de buena o mala fe, se descargará repetidas veces de la responsabilidad de su autoría, no sólo en musas, ninfas y cigarras, sino en Fedro y Lisias[48].

Las sutiles diferencias con Lisias se han explicado, en general, desde una óptica moralizante. El enamorado se disfraza de no-amante para predicar, en realidad, la vía hacia el «verdadero»

[48] Sócrates comienza atribuyendo su inspiración a una fuente ajena, poetas eróticos o prosistas, 235b-d. En 238d, temeroso de ser poseído por las ninfas, hace responsable de ese peligro a Fedro, que lo ha empujado a pronunciar su discurso, y en 242a el miedo a verse obligado a «algo peor» implica que pronunciarlo ha sido algo malo. Un momento después, 242b, lo responsabiliza también de tener que pronunciar su segundo discurso, como rectificación del primero. En 242d-e, afirma que su boca lo ha pronunciado «hechizada» o «drogada» por Fedro, y en 257b el padre del discurso pasa a ser Lisias y se disculpa a Sócrates y a Fedro. En 262c-d Sócrates asume sus dos discursos, pero inmediatamente los atribuye a los dioses del lugar o las cigarras.

amor[49]. Esta impresión se reforzaría por la negativa de Sócrates a desarrollar la tesis positiva: no puede haber afecto del no-amante, sólo hay opción entre dos formas de amor[50]. La parte positiva del discurso resultaría hasta lógicamente contradictoria, y la negativa de Sócrates a desarrollarla estaría marcando esa imposibilidad de un amante no-amante, de una relación erótica que no fuera erótica ni en el buen sentido ni en el malo.

El amante «sistemático», el amante «socrático» y la moral conservadora

Es posible que el discurso responda a más de una clave de lectura. Proponemos leerlo desde este disimulo del amante tras la máscara del no-amante, que, tomado en serio, lanza el texto hacia juegos muy complejos. La crítica, sobre todo la más antigua, obligada por su postura moralizadora, no dejó de sospecharlos. Volvemos a Hackforth, que cita a Taylor (*Plato, the man and his work,* p. 303), para quien Sócrates usa la máscara con el fin de preservar su buen nombre y honor y dejarse abierta una escapatoria; a ello Hackforth opone su lectura «más simple»: el amante que se disimula es alguien real y *moralmente* preocupado por el muchacho y, en definitiva, sería el «verdadero» amante y hasta Sócrates mismo.

Lisias ponía frente a frente al amante y al no-amante. Sócrates enfrenta a *dos* amantes, uno condenado en el discurso por el otro, que se disimula, y cuyas respectivas identidades habría que establecer sin apresurarse a decidir que son el mismo. El tipo de amor que caracteriza al amante condenado, el deseo irrefrenado y alógico de la belleza del cuerpo, parece identificarlo con el amante de Lisias. Primer equívoco, que deriva, como otros, de creer que Sócrates repite más o menos a Lisias: el amante condenado por Lisias y el amante condenado por Sócrates son dos personajes por completo diferentes. La irracionalidad del amante lisíaco no es más que una cierta intemperancia y aturdimiento en las decisiones, y aunque su conducta es percibida como confusa e inconveniente, no rompe los límites de lo aceptado. A su vez, el no-amante de Lisias, que aprovecha esos límites, es sólo razonable, mientras que el amante condenado por Sócrates eleva a sistema el condicionamiento del amado con el fin de obtener el máximo de goce sensual, y en esto muestra una racionalidad exacerbada. Su programa exhaustivo y metódico de desvalorización del muchacho, que culmina en el alejamiento de la «divina filosofía», revela justamente su naturaleza *filosófica,* que hace de este *erastés* –si no es llevar las cosas muy lejos– un pequeño Sade *avant la lettre.*

Ya estamos en el deslizamiento de los planos. La sistematicidad de este amante le quita espontaneidad y lo aproxima al carácter reflexivo de un no-amante. La definición formal de *éros* a la que se llega en 238b-c correspondería más bien al amante atolondrado de Lisias. Y el amante disimulado que pronuncia el discurso, ¿quién es? Si fuera un amante enfermo de una pasión que lo sobrepasa, no sería capaz de llevar adelante estas maniobras, ni de imaginar la compleja estrategia del disimulo, ni siquiera de pronunciar un discurso: el argumento de la pasión es la pasión misma, que apela a la pasión del otro[51]. ¿Es entonces el mismo amante «sistemático» condenado? En ese caso, el discurso sería pragmáticamente contradictorio: el muchacho, ya sobre aviso, reconocería luego su comportamiento, o bien el simulador se vería obligado a un fingimiento constante y fatigoso para sostener lo dicho[52].

¿Es entonces, como quiere Hackforth, el amante platónico? Sus argumentos apuntan a la formación y al mejoramiento físico y moral del muchacho (cfr. 241c), y hasta culminan con una recomendación de la «divina filosofía» (239b). El vocabulario y los conceptos en juego parecen ir en esta dirección. Las palabras claves pueden ser leídas tanto en su sentido usual como en el uso téc-

[49] Esto es un matiz importante dentro de lo que Calvo (1992) llama «lectura tradicional», es decir, aquella cuyo núcleo es que Sócrates reitera la sustancia de Lisias sólo mejorando su forma (pp. 47 ss.), como Calvo mismo señala con respecto a Hackforth. Cfr. sin embargo Grube (1935), pp. 107 s., Hackforth p. 37, Rowe, p. 8, que subraya que el texto mismo rehabilita el discurso en el momento de introducirse el método de divisiones (262 c.d.).

[50] Cfr. Grube (1935), p. 108.

[51] La convención de la frialdad sexual del *erómenos (infra)* es obligatoria *en los discursos,* que tienen vocación de publicidad aun si la ficción literaria establece un destinatario individual y privado. Pero el que está de veras enamorado no hace discursos.

[52] Cfr. Griswold (1986), p. 57. Calvo (1992) identifica al amante disimulado y al condenado, y el discurso es una autoinculpación; pero para Calvo la unidad de lectura no es el discurso sino el «cuento» o fábula dentro del cual aparece, cuyo sujeto sería Sócrates que previene a Fedro –por transposición del sentido– de los peligros de su «amor» por la retórica.

nico filosófico y platónico, y algunas son propias de éste. Se puede reconocer un tono ético, un andamiaje lógico-metodológico y algunos conceptos que, sin sacar el discurso del nivel de la comprensión corriente, lo convierten en semifilosófico. Sus contenidos están semimoralizados y, en conjunto, resulta aceptable. De ser así, habría que matizar mucho la condena posterior, porque no habría necesidad de pronunciar el segundo discurso sino sólo de rectificar éste. Pero la objeción fuerte a esta lectura es que lo que ella ve como positivo es justo lo que luego resulta impío. Sócrates considera terrible *(deinós)* e impío su discurso, junto con el de Lisias (242d), por la tesis común a ambos, la condena de la locura erótica (y aun sexual) *como locura* (cfr. 244a). Esta condena es a su vez condenada, y con ella la prudencia mezquina del no-amante (cfr. 256e-257a). Es por esto que no se podía hacer el elogio explícito de *este* amante. El verdadero amante platónico del segundo discurso de Sócrates comparte todos los síntomas del amante sexualmente apasionado; mejor dicho, él mismo es un amante sexual, aunque se refrene, no por prudencia, sino por una forma más alta de locura.

Los resultados son complejos. Tenemos un solo no-amante, el prudente hedonista del discurso de Lisias. Y, hasta ahora, hemos identificado tres tipos de amantes: 1) el atolondrado y mediocre del discurso de Lisias, el amante común, «lisíaco»; 2) el amante condenado por Sócrates, «sistemático» y racional, y 3) el amante «platónico» del segundo discurso de Sócrates. Falta identificar al amante disimulado que pronuncia este primer discurso de Sócrates. *Es* amante, tiene la satisfacción sexual como objetivo y, a diferencia del no-amante, lo apasiona la belleza particular del muchacho deseado, no la de objetos relativamente intercambiables. Pero busca satisfacerla con medios no *hybrísticos* y relativamente morales. Lo llamaremos «amante socrático».

Considerado como amante «socrático», la *persona* del discurso queda librada de contradicciones: el amante disimulado tras la figura del no-amante resulta el *erastés* social y políticamente aceptado, el hombre que ama con moderación, que encarna la *sōphrosýne* y la moldea en el joven. La definición identifica en forma interesada *érōs* con *hýbris,* y el resultado –irónico– es que la forma más aceptada del *erastés* tenga que presentarse como no-amante. Pero la contradicción o el equívoco pueden resolverse con una aclaración.

El discurso revela una situación determinada. Por lo pronto, acepta la negación convencional de la espontaneidad sexual del

muchacho, que el discurso de Lisias pasaba por alto. Éste es un rasgo importante dentro del conjunto de convenciones que sostenían la honorabilidad de las relaciones homoeróticas en los círculos superiores de la sociedad ateniense, y es parte de la preservación de la masculinidad del futuro ciudadano[53]. La comedia y el sentido común hacen pensar que la realidad cotidiana estaba lejos de respetar estas convenciones, pero lo que aquí importa no son las prácticas efectivas sino los valores vigentes. La supuesta ausencia de goce físico del *erómenos* está bien expresada por el Sócrates del *Banquete* de Jenofonte: «El muchacho no comparte con el hombre, como una mujer, los placeres sexuales, sino que, sobrio, contempla al otro borracho de excitación. Y no es extraño que por eso surja en él incluso desprecio por el amante» (8.21, cfr. 19-22)[54].

Este largo discurso de Sócrates en Jenofonte (8.1-43) puede servirnos para encontrar, fuertemente subrayados, unilateralizados y moralizados al extremo, algunos de los rasgos de lo que socialmente se esperaba de las relaciones homoeróticas. El *Banquete* de Jenofonte está aquí respondiendo al de Platón, hasta con un rechazo despectivo de los ejércitos de amantes sugeridos por Pausanias. A su vez, y aunque no es probable que sea anterior al *Fedro,* sus argumentos contra los «amantes del cuerpo» recuerdan los de estos discursos[55]. Jenofonte muestra con claridad el tipo de sentimientos que se esperaba de ambas partes. El amante experimenta *érōs* = deseo

---

[53] Otros rasgos concurrentes son la supresión de la penetración anal y más aún oral (los vasos representan el coito intercrural), la admiración por los genitales del muchacho aunque el *erastés* no acepte ningún papel pasivo, la preferencia por muchachos atléticos y, por supuesto, el límite de edad para el papel de *erómenos,* aproximadamente hasta la plena aparición de la barba. Cfr. n. siguiente.

[54] Dover (1978), pp. 52-53, Flacelière (1961), pp. 103-104. Entre los pasajes que agrega Dover, los ejemplos del *Fedro* no nos parecen dar en el punto. 240d, que comentamos enseguida, se refiere a un amante poco atractivo. En 255d, ya en el segundo discurso de Sócrates, el muchacho confunde su *éros* con *philía,* que es exactamente lo que la sociedad le manda hacer. Menos todavía 255e-256a citado luego. En ese pasaje en especial (255c-256a), el segundo discurso va a aceptar la pasión del *erómenos,* aunque atemperándola.

[55] 8.32-35, Flacelière (1961), p. 105, Dover (1965), § II esp. p. 10. Thomson releva en Jenofonte párrafos semejantes por temática y vocabulario a otros del primer discurso de Sócrates (8.13, 15, 21, 23, cfr. *Fedro* 240c-d, 241c; 19 fin, cfr. 238e s.; 21, cfr. 240d-e), de donde deduce la presencia de opiniones del Sócrates histórico. Cfr. Robin pp. LXXIII s., n. 2, que menciona la conjetura, sin aceptar para Sócrates un punto de vista tan estrecho; Hackforth, pp. 48 s.

sexual por el cuerpo, y además puede experimentar «amor» o «amistad», *philía,* por el alma[56]. Si se dan juntos, ambos pueden marchitarse con el cuerpo, pero el puro amor del alma no harta jamás (14-15). Las relaciones del huésped, Calias, con su amado Autólico son tan castas que, en sus encuentros con el muchacho, se hace acompañar por el padre de éste (11). Lo que se espera del muchacho es una correspondencia en la *philía* (*antiphileîsthai,* 8.16.5), no en el *érōs*[57]. La relación tendrá para ambas partes todos los beneficios que nosotros atribuimos a una amistad estrecha y duradera. En especial en el caso del ilustre Calias (37-43), su deber de mejorar al muchacho en sus capacidades militares, políticas y deportivas (de hecho, Autólico acaba de ganar en el violento deporte del pancracio), lo obligarán a mejorar él mismo en esos campos y a esforzarse por ocupar los más altos cargos en la ciudad, para agradar a su amado y demostrar una verdadera *areté.*

Esta noble presentación del *éthos* aristocrático es, en el fondo, un utilitarismo, presente en la semántica de *phílos,* que tiene todo el rango de significados de «querido», y tiene además, para cosas tales como la vida, la patria, los padres o bien las ropas o el lecho, un significado que se desliza desde «querido» a «propio», hasta llegar a equivaler con el mero posesivo[58]. Dentro de las pautas de la moral aristocrática tradicional, la asociación del más joven con el mayor cae, de un modo privilegiado, dentro del ámbito de las relaciones que contribuyen a la plena adquisición de la condición *propia,* de una *areté* viril que se liga al *éthos* del guerrero y luego del ciudadano distinguido. El *érōs* que combina la conveniencia con la admiración y el afecto es, muy naturalmente, *philía.*

El Sócrates de Jenofonte moraliza la relación homoerótica y la hace más «platónica» todavía que lo que la hará el próximo discurso de Sócrates en el *Fedro.* El amante disimulado «socrático» quiere sin ninguna duda satisfacerse sexualmente, como cualquier hombre en esa situación. Pero cree, con la buena fe de una persona biempensan-

[56] Este vocabulario es la regla general. En algún caso aparace *érōs* = «amor» por el alma (por ejemplo, 8.13.1, pero *phileîn* en 13.3).

[57] Dover (1978), p. 53.

[58] Cfr. LSJ *s. v.* I.2.c. Esta dualidad de sentidos, aparentemente anómala, se apoyaría en último término en las condiciones que los trabajos de Adkins han señalado como propias de la sociedad homérica. Cfr. en especial A. W. H. Adkins, «"Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle», *Class. Qu.* NS 12 (1963), pp. 30-45.

te, en el conjunto de valores que sostiene Jenofonte. Es más ingenuo y conservador que el no-amante de Lisias y que el amante «racional» que él mismo critica, mucho más adelantados y a tono con la época. El discurso predica o pretende restaurar, tomándolas en serio, las condiciones de la *philía* arcaica, que el discurso de Lisias respeta de palabra pero da de hecho por superadas. Lisias argumenta en las condiciones de una época en que el *éthos* tradicional tiene una vigencia formal pero suficiente como para que haya que disimular las relaciones móviles y hedonistas que está proponiendo. El discurso de Sócrates reasume la moral tradicional, y el que luego será llamado amor «izquierdo», la pasión fuera de control, es definido y censurado en nombre del amor, noblemente utilitario, entre gente selecta que intercambia favores sexuales por elementos de formación personal, en un comercio razonable regulado y moderado por la *sōphrosýne.* Los argumentos acerca del daño que causa el amante en la inteligencia, el cuerpo y los bienes (238e-240a) son reversibles en sentido positivo, en la dirección de la moral tradicional. Los párrafos sobre celos, elogios y reproches y el incumplimiento de las promesas también van a favor del amante apreciado por su utilidad social, dentro del respeto sincero por las convenciones. El orador deja entrever su juego desde el comienzo mismo, al establecer la necesidad de definir *érōs* (237c7-8, «ya que... se nos plantea la cuestión de si hay que buscar preferentemente la *philía* del enamorado o la del que no lo es, establezcamos... una definición de *érōs*»). El supuesto no-amante de Sócrates es el amante de la *philía,* y *éros,* según su discurso, tiene que ser domesticado y convertido en *philía.*

¿Por qué y para qué este primer discurso? Salvando la distancia intelectual, el amante «socrático» coincidiría con la gente biempensante en que, ante el «mundo al revés» que producen las mutaciones del *éthos,* quisiera volver a imponer las condiciones «naturales» que no son sino la idealización de una experiencia pasada. Esta reacción es la salida discursiva y políticamente más fácil e inmediata, la que proponen antes que nada el sentido común y los límites de la mentalidad colectiva, y tiene que ser refutada, así como, en los diálogos, las opiniones de la moral tradicional son también respetuosamente destruidas en la trituradora de la dialéctica socrática. La posición del discurso es de transición, y Sócrates se pone en él las ropas que le provee el guardarropas de Jenofonte porque es dialécticamente necesario que encarne por un momento la moderación que tendrá que ser refutada luego por su genio erótico.

La *sōphrosýne* dirige hacia el amor político y hacia formas superiores de egoísmo, propias de la moral antigua en general, de las que Sócrates, en Platón, a veces se ha aprovechado. Es, en especial, el Sócrates del *Lisis,* cuyo punto de partida –sólo se ama a quienes nos proporcionan algún beneficio– es abiertamente utilitario. El concepto en discusión en el *Lisis* no es *érōs* sino *philía,* con toda su amplitud, que incluye sobre todo afectos no sexuales[59]. Pero el Sócrates de Platón no es nunca el de Jenofonte. Esta reconducción al *éthos* tradicional es toda la moralización que en rigor puede aplicarse al discurso. Ni el Sócrates platónico (ni, tal vez, el histórico) ni Platón creen posible el retorno a algún estado anterior idealizado. La moral y la política platónicas serán necesariamente «revolucionarias» –revolucionarias de derecha y de extrema derecha, si se quiere verlo así, pero de ningún modo «conservadoras».

El Sócrates platónico, que en los diálogos de juventud no disimula su aceptación festiva del erotismo juvenil (el *Lisis* mismo lo presenta rodeado de adolescentes y sus jóvenes enamorados, en una escena de gimnasio cargada de erotismo), no es revolucionario por proponer luego el amor «platónico». El amor sin sexo, como vimos, está ya en Jenofonte, exagerado más allá de lo que pedía la misma moral pública. El amor «platónico» del segundo discurso de Sócrates está firmemente enraizado en el sexo, y en algún momento lo disculpa con no disimulada simpatía. El amante platónico se origina en el amante de Lisias, y no se los podría distinguir por su conducta, que vista desde el exterior es socialmente escandalosa en ambos (251a ss.). Pero el demonio Sócrates-Eros, hecho para romper los límites sociales, por eso mismo tendrá que ser sujetado con mucha más firmeza dentro de límites morales y metafísicos. En ambos discursos, Sócrates condena la inmediatez y la compulsión del arrebato erótico –eso que nuestra consciencia romántica vería como excusa o, más bien, como mérito del amante–, aunque por distintos motivos. En el primero, se la condena en nombre de valores ya rancios. El segundo discurso exaltará literalmente hasta el cielo el arrebato erótico, pero obligándolo a sublimarse y renunciar a su satisfacción, no de palabra sino por motivos esenciales. ¿Hasta dónde

[59] El *Lisis* usa ambos vocabularios. En el uso corriente, *érōs* y *philía* (y también *agápe*) se superponen en parte, cfr. Dover (1978), p. 50. También en Platón la palabra tiende a recibir, con respecto a *epithymía* y *érōs,* un sentido más elevado. Cfr. Hyland (1968).

llegó a pesarnos la sexualidad de Platón? Entre el eros «socrático» del primer discurso, recortado dentro de conveniencias sociales, y el eros «platónico» del segundo, convertido en juego masoquista de excitación y represión en nombre de una peraltación metafísica, no sería raro que experimentáramos un movimiento de simpatía por la frescura sexual de los no-amantes de Lisias.

Los deslizamientos y los elementos filosóficos

Hemos tratado de distinguir al amante «socrático» de las figuras con las que suele confundirse, no por casualidad, porque es un personaje inestable y de transición. Por algunas de sus características se solapa con el personaje de Lisias y, por otras, con el amante platónico. (¿Y no hay en Sócrates elementos que le permitirían ser los tres a la vez?) Por eso muchos rasgos de su discurso pueden ser leídos en dirección a Lisias tanto como a Platón, y en algunos pasajes puntuales hay que tener a la vista también esta ambigüedad de segundo grado. Sobre todo el deslizamiento hacia el lado «platónico» está por detrás de expresiones que pueden tomarse tanto en su sentido corriente como en el filosófico. Algunos neutros como «lo mejor» (237d9, 238a7), «lo recto» (238b8), «el bien» (= «lo bueno», 239c3), tienen el sentido difuso de lo socialmente valorado. (Para el neutro aparente en 237d4-5, cfr. n. e *infra.*) Más complejo es el caso de algunas construcciones o concepciones, como la definición de *érōs* y la estructura del alma, que parecen propias del discurso filosófico platónico, y de algunas palabras de uso técnico.

a) La definición de *érōs*

El discurso tienta con una lectura en clave filosófica desde sus primeras líneas. La cuestión en juego es de orden práctico: tomar una decisión sobre la conducta inmediata. La «deliberación» *(bouleúesthai)* se hace con este fin, y el conocimiento de la cosa en cuestión es condición necesaria para llegar a una decisión acertada. La acción será inútil o nociva si no se basa sobre el conocimiento. Esto es Platón básico y, para confirmarlo, aquello que se trata de conocer, «lo que realmente es» la cosa, se llama aquí la *ousía* o entidad de la cosa.

Según el discurso, este conocimiento de la verdadera naturaleza de la cosa en cuestión es lo que habitualmente se da por supuesto.

Al deliberar y decidir sobre algo de importancia a partir de vagas representaciones cotidianas, corremos el riesgo de que el interlocutor esté hablando de algo distinto o que nosotros mismos terminemos extraviados en nuestra propia imprecisión. Platón, heredero del diálogo socrático, nace a la filosofía conociendo este peligro y establece desde muy temprano una metodología adecuada para alcanzar, en lo posible, el ser-verdadero de la cosa y establecer sobre ese hallazgo el acuerdo dialógico[60]. La definición de *érōs* que hay que establecer «de común acuerdo» (*homologíai,* 237d1) no tiene que ser necesariamente convencional. Si lo que hay que conocer como punto de partida es la «entidad» y el qué-es estable y verdadero de *érōs,* entonces tendría que ser el resultado de una investigación dialéctica llevada a cabo en común. El acuerdo inicial (*en arkhé,* ¿principio/fundamento?) no puede ser un mero convencimiento psicológico, un asentimiento al otro ni un acuerdo sólo consensuado. Es el acuerdo fundado en la realidad lo que dará solidez al *lógos* y coherencia a los interlocutores que deliberan, y la definición así obtenida es tomada como punto de referencia (237d1 *apoblépein,* 238d9 *blépein,* cfr. *Eutif.* 6d-e). La necesidad de precisar o definir el objeto como condición de un diálogo leal aparece en *Gorgias* 457c-d. En *Banquete* 194e-195a, Agatón abre su discurso con una suerte de metodología del elogio retórico, reprochando a sus antecesores no haber dicho primero qué y cómo es el amor, para mostrarlo luego como causa de los bienes que le atribuyen, y Sócrates aprobará expresamente el procedimiento (199c). Respondiendo a ese pasaje, Sócrates define aquí *érōs* y su «poder» *(dýnamis),* potencia o capacidad de producir efectos, para establecer sus consecuencias buenas o malas –en el caso del discurso, para el *erómenos.*

Tenemos, al parecer, todos los elementos para interpretar el pasaje como filosófico-platónico. Ahora bien, un auténtico acuerdo sobre la *ousía* sólo puede ser *dialógico* (*diomologoûntai,* 237c3), algo que está excluido de antemano de la práctica oratoria. Por eso, el presunto acuerdo se convierte de inmediato en una *exposición* del orador, cuyos análisis conducen a la *propuesta unilateral* de una definición de *érōs.* El desarrollo altamente persuasivo de los argumen-

[60] Ya en el *Critón* (46b-50a) hay una metodología del diálogo. Cfr. L. Noussan-Lettry, *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften Apologie und Kriton,* Friburgo/Munich, K. Alber, 1974, y nuestro trabajo, A. Poratti, *Diálogo, Comunidad y Fundamento,* Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 36-50, 66-74.

tos hace que el oyente se adhiera a ellos y produce la ilusión de su libre asentimiento. De esta manera se logra una *homología* retórica –no dialógica–, donde la parte pasiva acepta sin advertirlo el punto de partida, el cual conduce necesariamente al resultado. Sócrates mismo pondrá al descubierto el juego en 263d-e, al preguntar si Lisias «también» había hecho lo que él sí hizo, a saber, si, al comienzo del discurso, «*nos forzó (ēnágkasen hēmâs)* a concebir a Eros como algo determinado *decidido por él*», para luego orientar desde allí su discurso y convencernos de lo que quería. La presentación «filosófica» de la definición era un artificio retórico.

Eros queda definido como y sólo como deseo irracional y excesivo de placer sexual. *Érōs* es subsumido de entrada bajo el *genus* «deseo», *epithymía.* Un esbozo de psicología sirve, entre otras cosas, para establecer una tácita división entre el deseo temperado por la *sōphrosýne* y el deseo intemperante o *hýbris,* dividido a su vez en múltiples miembros, uno de los cuales, con su diferencia específica (deseo de la belleza del cuerpo), es *érōs.* El *deseo* triunfa sobre la razón, y *un* deseo –el que dará el calificativo del individuo– se impone a los demás y los pone a su servicio. Se llega a la definición en forma metódica y subrayando los pasos deductivos[61]. Hay que considerar incluido dentro del efecto retórico también este esbozo de las divisiones que el texto va a sistematizar en forma filosófica más adelante. Su lógica no aventa el peligro de ambigüedad semántica y valorativa que será señalado en 263a ss. Sin embargo, el discurso será asumido como una determinación aceptable del amor «izquierdo» en 265e-266a, que de todos modos introduce una división distinta cuyo *genus* es la «locura del espíritu» o «delirio».

[61] La división no es estrictamente dicotómica. Hackforth, pp. 40 s., 133 n. 1, entiende que *epithymía* no es dividida, sino tácitamente reemplazada por *hýbris* como término genérico. Más bien, la progresiva especificación procede desde (1) el *genus* deseo (= deseo de placeres sensibles), 237d; (2) deseo de placeres sensibles moderado, 237d4-5 / deseo de placeres sensibles irracional e irrestricto = *hýbris,* 238a; (3) las *species infimae* de la *hýbris:* glotonería, dipsomanía, etc., y *érōs,* 238a-c. La *epithymía* equivale sin más al deseo de placeres sensibles (237d); si se reconocieran placeres de otro tipo (*Rep.* 280d), habría que añadir otro paso entre (1) y (2). El deseo moderado, aludido en una línea, está claro en el conjunto del discurso, y es el del no-amante o amante disimulado. La definición tiene todas las notas formales requeridas. C. J. Rowe, «La data relativa del Fedro», en Rossetti (ed.) (1992), p. 38 la aproxima con razón a la definición final del *Sofista,* 268c-d. *Contra,* Ackrill (1953).

b) Psicología

Desde el punto de vista del contenido, la definición comienza poniendo a *érōs* entre los deseos. *Epithymía,* en principio, es el deseo en su faz más inmediata, enraizado en lo somático y fisiológico[62]. Esto es algo «evidente para todos», ya que todos, frente a los cuerpos bellos, experimentamos el deseo y la atracción sexual que nos es «connatural». En la frase que hemos traducido «también los que no están enamorados desean a los hermosos» (237d4-5) podría leerse el genitivo plural masculino, «los hermosos», como un colectivo neutro, «lo bello» (= «desean lo bello»), y es la opción de casi todos los traductores. Si se tratara de «lo bello», percibido, así sea oscuramente, como marca de excelencia y nobleza en las personas y las cosas, estaríamos ya en la escala ascendente del *Banquete*. Esto estaría aquí por completo fuera de lugar y, en general, fuera del contexto del discurso. Además, supondría que todo y cualquier deseo aspira al bien y lo bello. (Uno de los resultados del segundo discurso será que los deseos del no-amante *apartan* de lo bello y lo bueno, pero esto no pertenece a la economía interna del primero.) La sintaxis y la lógica del pasaje son suficientes para aclararlo (237d n.). No se trata de amor a indicios metafísicos de la Belleza sino del deseo sexual por los muchachos.

Establecido que tanto el amante como el no-amante desean, el discrimen se hace al hilo de una distinción psicológica que, en dos líneas, abre perspectivas de largo alcance. En «nosotros» conviven dos clases de tendencias o inclinaciones (*dýo idéa,* n. a 237d), una connatural y otra adquirida: el «deseo de placeres» *(epithymía hēdonôn)* y la «opinión adquirida *(epíktētos dóxa)* que tiende a lo mejor». Esta segunda fuerza es capaz de moderar los deseos para que no se conviertan en *hýbris*. La convivencia de ambas tendencias no siempre es armoniosa y, considerando la relación de fuerzas entre lo innato y lo adquirido, es de esperar que tienda más vale a ser conflictiva. Ya en *Rep.* IV (439a-440d) se estableció la existencia de «partes» del alma a partir de conflictos de tendencias particulares, en los que una pretende satisfacer ciertos deseos y otra la sofrena. El primer discurso

[62] La fisiología del amor *(érōs)* como deseo *(epithymía)* puede verse en *Tim.* 91d, y sus consecuencias éticas extremas –en el tirano, cuya alma está dominada justamente por la pasión erótica– en *Rep.* IX, cfr. 578a. No es la concepción más frecuente en Platón, que tiende a poner a *érōs* por encima de *epithymía*. Cfr. Hyland (1968), para el *Fedro* esp. pp. 42-43.

manejará una psicología que tiene en cuenta esta dinámica conflictiva entre tendencias de forma bastante simple, pues sólo distingue dos elementos, uno apetitivo y otro racional. Esto parece basarse en una concepción del alma bipartita, frente a la tripartición de *República* y del propio mito del segundo discurso, que es considerada la psicología platónica estándar, aunque en la obra platónica haya una fuerte tendencia a la bipartición (cfr. la Introducción, apartado «El alma»).

En el discurso, sin embargo, no se habla del «alma» *(psykhé),* sino del mucho más general e integrador «en cada uno de nosotros» de 237d. (La *psykhé* sólo es mencionada, en un sentido amplio, en 241c.) Cuando se cede a la inclinación a leerlo en clave filosófica, se proyecta sobre él la monumental psicología de *República* y la cuestión queda mal planteada[63]. El elemento racional es «adquirido». Esto impediría desde ya homologarlo a la «parte» racional, que en los contextos filosóficos es un constituyente originario del «alma». Ateniéndonos al texto y a la *persona* no filosófica del orador, más que una teoría de las partes o funciones esenciales del alma, tendríamos observaciones de psicología empírica. A partir de conjuntos de fenómenos que se dan «en nosotros», podemos detectar una tendencia básica a los placeres, sobre la cual se inserta un aprendizaje que la modifica y corrige sin alterarla substancialmente. Sobre estos datos, en principio al alcance de todo el mundo, se puede construir más de una teoría.

También en la «opinión adquirida» nos lleva hacia «lo mejor», hay la tentación de una lectura filosófica. Platón sostiene que nadie busca deliberadamente el mal para sí, en contextos dialógicos como *Menón* 77b-78b o especulativos como *Simp.* 205a-206a. *Rep.* 505d-e sostiene que muchos aceptan a sabiendas las apariencias de lo bello y lo justo, pero sólo aceptan las cosas buenas de verdad y rechazan las aparentes. El alma persigue el bien y hace todo por él, «adivinando» que existe, aun si no logra ni siquiera una creencia (*pístis,* e2) aceptable respecto de él. Si la proposición de Sócrates estuviera en esta línea, la *dóxa* que tiende a lo mejor se impondría siempre. Nuevamente, la frase no tiene por qué tener mayor alcance del que tiene en el uso común, que, interrogado, podría muy bien responder que «lo mejor» es la adecua-

[63] No se puede aducir a favor de lo que decimos la imprecisión de *dýo... eídē* de 237d6, porque es la misma con que se usa *eídē, eîdos* para las «partes» del alma en *Rep.,* 435c1 y ss.

ción a los valores socialmente consagrados (o, con Lisias, la satisfacción de los apetitos más completa y menos costosa).

El otro pseudoproblema consiste en identificar la tendencia racional o razonable con la Razón sin más, que así viene a consistir en una mera «opinión», *dóxa*. La *dóxa*, ateniéndonos a una supuesta «normalidad» de la terminología platónica, se contrapondría al conocimiento *(epistéme, nóesis)* sólidamente fundado en el razonamiento. *Dóxa* tiene en Platón al menos tres sentidos principales. El primero se confunde con el sentido corriente de la palabra; *dóxa*, sustantivo de *dokeîn*, «parecer(me)», tiene todos los sentidos de «opinión», «parecer». En segundo lugar está la importante noción de *dóxa alethés*, «opinión verdadera». Es un paso en el camino hacia el conocimiento *(epistéme)*, como en el *Menón*, donde la *dóxa alethés* (85c ss.) debe ser fijada luego por un «razonamiento causal» (*aitías logismós*, 97e-98a). Los jóvenes guardianes de *República*, no destinados a la filosofía, son educados con opiniones verdaderas o «correctas» (504b-e, 506c-d). Si llegan a ser filósofos, esta opinión correcta recibirá la correspondiente fundamentación. El tercer sentido, también en *Rep.*, es el del modo de conocimiento adecuado al devenir sensible, mezcla de ser y no ser (476d-478e). El carácter mismo de su objeto impide que esta *dóxa* pueda ser fundamentada y convertida en saber. En el segundo sentido, *dóxa* y *epistéme* constituyen *distintos estados mentales*. En el tercero, son modos de referirse a *objetos heterogéneos*[64]. El párrafo del discurso es mucho menos comprometido que estos textos técnicos. La *dóxa* que lleva hacia «lo mejor» en el sentido de lo socialmente valorado, sólo puede tener el sentido de una palabra corriente[65]. Así como no nos promete ningún Bien metafísico, esta «opinión» tampoco se compromete con ningún conocimiento cierto ni fundado. Nada impide escuchar en el trozo resonancias filosóficas, pero su ambigüedad recomienda leerlo en una clave más llana.

c) *Hýbris*

Las dos tendencias, una guiada por el deseo inmediato y otra por la moderación, son llamadas respectivamente *hýbris* y *sōphrosýne*.

[64] En *Teeteto* 187a ss., *Sofista* 264a, pueden encontrarse otros matices del término.

[65] Hackforth, pp. 41-42, Friedländer *Plato* III[2] 467, ambos cit. por De Vries 237e2-3. Robinson (1995), pp. 116-117, subraya el sentido «popular» de *dóxa* y de la bipartición del alma.

Ambos conceptos forman parte del bagaje tradicional de la moral helénica y su experiencia del mundo. *Sōphrosýne* es el dominio razonable de sí y la contención frente a los impulsos desmedidos, y recurrimos para ella a la traducción usual de «templanza». En 254b, el majestuoso recuerdo de la Templanza, junto a la Belleza en sí, contribuirán a sofrenar al amante filosófico. A esta noción de *sōphrosýne* le corresponde, en el texto, la de *hýbris* como deseo *(epithymía)* dirigido al placer *(hēdonás)* sin contención racional *(alógōs)* (238a). *Hýbris* tiene aquí entonces, en principio, el sentido de indulgencia y falta de freno con respecto a los impulsos y deseos. La traducción elegida, «intemperancia», está algo distante de los sentidos usuales de la palabra, y es en realidad una traducción contextual, en función de un uso platónico que comentamos enseguida. Tampoco sería fácil dar con una traducción que dé cuenta del sentido básico y sus armónicos. En rigor, una prosa técnica debería dejarla en griego como intraducible. Pero su comprensión no va de suyo, y enconmendarla inocentemente a la cultura general del lector, como es usual, tiene sus riesgos.

En Homero, el núcleo semántico de *hýbris* es una cierta idea de «exceso», consciente y no meramente impulsivo[66], coloreado con la disposición arrogante y la violencia, en perjuicio de alguien y con un valor negativo explícito. Las conductas hybrísticas paradigmáticas –Agamemnon con Aquiles en la *Ilíada*, los pretendientes en la *Odisea*–, muestran que el sujeto está en principio habilitado para ejercerlas por su posición social, pero al no encontrar un límite efectivo las extiende sobre el espacio de otros. No se violan normas o «derechos» –por lo demás, es una situación prejurídica– sino los indicadores del «honor» *(timé)* que pautan las conductas esperadas, y en sí misma la conducta hybrística es un *factum* que sólo puede ser desplazado por otro. El sentido homérico se mantiene en la evolución posterior de la palabra, coloreado de acuerdo a los distintos contextos históricos. Un par de equívocos surgen de lecturas modernas. El primero está relacionado con Hesíodo y la supuesta *hýbris* de los dioses titánicos frente a la *díke* de Zeus en *Teogonía*. Ambas nociones están casi ausentes en *Teogonía*. En *Trabajos*, *hýbris* es la violencia *física* entre los hombres de las

[66] *Hýbris* aparece en conexión regular con *atasthalíai* y *atásthalos*, que conllevan la noción de una acción premeditada y de consecuencias queridas. Cfr. M. Finkelberg, «Patterns of Human Error in Homer», *Jour. Hell. St.* 115 (1995), pp. 15-28.

edades de Plata y Bronce (134-135; 145-146, 152-154). En Hierro se desliza hacia la peculiar violencia de los juramentos falsos y los abusos jurídicos (191). En general, *díke* no significa «justicia» (menos aún «justicia de Zeus»), ni es el opuesto de *hýbris*[67]. *Díke*, «resolución (pacífica) de un litigio», en contacto con *hýbris* = en Hierro, «fraude jurídico», adquiere un segundo nivel de significado, «*rectitud* de la decisión». Sólo en este contexto Hesíodo puede introducir la oposición *díke-hýbris* (213 ss., 213-214, 217, 238). Otra interpretación difundida, que últimamente ha pasado por una revisión saludable, remite *hýbris* a la desmesura con que el hombre pretende traspasar los límites que lo separan del dios, especialmente en la tragedia. *Hýbris* es una actitud ordinaria, puede darse en cualquier ámbito y además está sancionada en el derecho positivo ático. No tiene un sentido trágico o literario independiente y sólo el contexto puede darle en algunos casos connotaciones religiosas[68].

En el sentido del término[69] la crítica ha acentuado o bien la disposición del agente o el efecto producido en la víctima. D. M.

67 Hesíodo conoce o produce una personificación de Díke, que aparece una vez en *Teogonía* en la trilogía «política» de las Horas –Eunomía, Díke y Eiréne (901-2)–, engendradas por Zeus en su segunda esposa, Themis, con las cuales, ya al final del poema, estamos en el pasaje al ámbito humano. Díke nunca es mencionada en referencia al orden que Zeus ha impuesto entre los dioses, que tampoco está garantizado por ninguna «justicia». Esta «Díke, hija de Zeus» reaparecerá en *Trabajos* cuando el texto haya establecido el sentido de *díke* como «rectitud de decisión», pero no será una Justicia trascendente, sino una vigilante de la administración de la justicia humana, en cuyo ámbito se agota el sentido hesiódico de *díke*. J.-P. Vernant proyecta en el mito de las Edades la trifuncionalidad jurídico-teológica, guerrera y agraria de G. Dumézil y hace de la oposición *díke/hýbris* la matriz estructural de su reescritura hesiódica («Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale» [1960], «Le mythe hésiodique des races. Sur un "essai de rectification"» (1966), en *Mythe et pensée chez les Grecs,* París, Maspero, 1965 [La Découverte, 1985]). Aceptado en líneas generales por G. S. Kirk, *Myth. Its meanings and functions in Ancient and other cultures,* Londres, Cambridge University Press, 1970 [ed. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1985, pp. 242 ss.]. La cuestión en Hesíodo es compleja y no puede ser tratada aquí. La hemos rozado en «*Díke* y conflicto», en A. Poratti, *El pensamiento antiguo y su sombra,* Buenos Aires, Eudeba, 2000.

68 Fisher (1979), pp. 32-42, Cairns 17-22, cits. en n. sig.

69 Cfr. J. T. Hooker, «The Original Meaning of *hýbris*», *Arch. f. Begriffsgesch.* 19 (1975), pp. 235-237. D. M. MacDowell, «Hybris in Athens», *Gr. & Rome* 23 (1976), pp. 14-31; *Demosthenes, Against Meidias (Oration 21),* Oxford, 1990, pp. 18-22. N. R. E. Fisher, «*Hybris* and Dishonour», *Gr. & Rome* 23 (1976), pp. 177-

MacDowell pone el núcleo de *hýbris* en el «exceso de energía (mal) usada en forma autocomplaciente» (1976, p. 21). Por ello puede ser atribuida también a animales y fenómenos naturales[70]. En los humanos, procede con frecuencia de situaciones como la juventud y los excesos de comida y bebida, y está tradicionalmente asociada a la «saciedad» *(kóros)* y a la riqueza; se manifiesta en la esfera sexual, en la agresividad, la desobediencia o en las puras palabras y burlas. En un par de pasajes *hýbris* parece consistir sólo en el gasto inútil de energía. El mismo año, N. R. E. Fisher, apoyándose en Aristóteles, subraya la vinculación directa con la intención de ofender a la víctima y producir un «breach of status», esto es, la conducta destinada a infligir en forma gratuita deshonor y vergüenza en otros. Cfr. *Retórica* II, 1378b23-25: «La *hýbris* consiste en hacer y decir cosas que producen vergüenza a quien las padece, no para que le suceda otra cosa además del hecho, sino para complacerse». Honor *(timé)* y vergüenza resultan momentos esenciales para la constitución de la *hýbris,* noción compleja que combina un aspecto disposicional, «el deseo de un tipo de placer peculiar», y otro conductualista, «una actividad que satisface el deseo y a la vez tiene un efecto determinado sobre otras personas» (Fisher, 1976, p. 184).

El *Fedro* tiene un papel en esta discusión. Fisher (1979) revela, y en especial en este pasaje, una *hýbris* «platónica» peculiar, que luego (1992) presenta como una verdadera reformulación platónica del concepto[71]. Los diálogos de los periodos medio y tardío extienden el sentido de *hýbris* a todo exceso consentido de los deseos, especialmente el sexual, contraponiéndolo a *sōphrosýne,* que en el uso corriente no es siempre su opuesto (en estas áreas se contrapone más bien a *akolasía* o *akrasía*). Este uso, en el que a primera

193, y 26 (1979), pp. 32-47; *Hybris: a study in the values of honour and shame in ancient Greece,* Warminster, Aris & Phillips, 1992. A. N. Michelini, «Hýbris and Plants», *Harv. St. Class. Phil.* 82 (1978), pp. 35-44. D. L. Cairns, «*Hybris,* Dishonour, and Thinking Big», *Jour. Hell. St.* 116 (1996), pp. 1-32.

70 MacDowell (1976), pp. 15-16; (1990), p. 21. Michelini extiende la investigación hacia la *hýbris* de los vegetales, terreno más alejado aún de la experiencia humana, que por ello permite una definición amplia: «El organismo *hybrízōn* –humano, animal, o vegetal– pone su propio engrandecimiento por delante del cumplimiento del papel social que tiene asignado» (pp. 38-39). La base de la metáfora es la «desobediencia» de plantas y animales domésticos y la violencia de los animales salvajes y las fuerzas naturales. Cfr. Fisher (1992), pp. 119-121, Cairns, pp. 22-24.

71 (1979), pp. 44-45, (1992), pp. 467 ss. Otros ejemplos (*Fedón* 81e-82a, *Rep.* 402e-403b, etc.), en pp. 476-477.

vista no hay víctima exterior, puede leerse como una internalización de *hýbris,* donde la mejor parte del alma se convierte en víctima de la inferior[72]. El *Fedro,* además, recoge las connotaciones de la supuesta humillación de la parte pasiva en la relación homosexual. Por lo demás, al aplicar *hýbris* a cualquier deseo excesivo, Platón «está explotando el más fundamental de todos los significados de *hýbris,* la idea de que *hýbris* implica una disposición en el agente que se sobreestima a sí mismo y subestima a los otros»[73].

d) *Sōphrosýne*

La Atenas de la guerra y de la sofística sometió a crítica la valoración tradicional de las virtudes, entre ellas y en primer lugar la *sōphrosýne*. En sus formas menos radicales, la crítica denuncia que bajo el nombre de moderación se esconden muchas veces la cobardía, la pasividad o la ausencia de sentimientos. Pero un cierto clima, que afecta tanto a los círculos aristocráticos en que se crió Platón como a las capas populares, llega a atacar la virtud misma. Dos tipos social y humanamente tan alejados como el Calicles del *Gorgias* y el Fidípides de *Nubes* coinciden en último término en sus fines. La *areté* como tal consiste para ellos en el incremento y la satisfacción de los deseos, y la moderación se vuelve ridícula[74]. Platón rescatará la *sōphrosýne,* sin dejar de tener en cuenta esas críticas. Una preocupación recurrente y prioritaria de sus proyectos políticos será evitar la unilateralidad de una virtud, *sōphrosýne* o *andreía.* Tanto en *República* como en *Político,* la conducción sabia del verdadero político tiene que lograr la mezcla equilibrada de los caracteres, en el individuo y en la ciudad. Por lo demás, ya desde los diálogos iniciales, una virtud no es tal si no está unida al saber.

[72] Internalización paralela a la de *sōphrosýne* o *dikaiosýne* en *República,* donde las relaciones entre clases se corresponden con las relaciones entre las partes del alma. Además, como fuente de irracionalidad, la *hýbris* –y cada vez más en el Platón tardío– se dirige contra los dioses que sostienen el dominio de la razón en el universo y en cierta medida son idénticos con él. MacDowell (1976, p. 17) incluye los pasajes del segundo discurso de Sócrates dentro de la *hýbris* sexual.

[73] Cairns, p. 26. *Hybristés* es la calificación usual para el pederasta. Cfr. 250e, 253d-e, 254c y e.

[74] Aristófanes, *Nub.* 1060-1, 1071; *Gorgias* 491d-492c. Cfr. H. F. North, «A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought», *Tr. Am. Phil. Asoc.* 78 (1947), pp. 1-17, esp. pp. 10-13.

Pese a este rescate, el sentido normal del término, como moderación mediante el control de los instintos y las pasiones, seguirá desvalorizado por Platón, como virtud «vulgar», a lo largo de toda su obra. Pese a su ansiedad por rescatar una *pólis* destruida en buena medida por el tipo humano de Calicles, Platón nunca pudo sobreponerse del todo al desprecio de los Critias y Alcibíades entre los que fue criado por la virtud democrática de la *sōphrosýne.* Por supuesto, Sócrates, en los diálogos, se presenta permanentemente con el rostro del *sōphrōn.* Un diálogo juvenil, el *Cármides,* se ocupa temáticamente de la *sōphrosýne,* y comienza con un ejemplo vivo de ella en la persona de Sócrates que, inflamado por la belleza del adolescente (155c-d), se sobrepone a la turbación sexual como para conducir la conversación por sobrios caminos. La definición que sirve de punto de partida, «hacer lo propio de cada uno», reaparecerá en el maduro *República* (431d-432a). En este último diálogo, la noción vulgar de *sōphrosýne,* el control *(enkráteia)* de los placeres y los deseos, que equivaldría a «ser dueño de sí» (*kreíttōn hautoû, Rep.* 430e)[75], resulta paradójica, porque equivale a ser a la vez amo y esclavo de sí mismo. Sócrates está recogiendo aquí ni más ni menos que uno de los argumentos de Calicles (*Gorg.* 491d-e). La definición correcta de la *sōphrosýne* es el dominio consentido de lo mejor sobre lo peor. Por lo tanto, será redefinida como la aceptación voluntaria del control de la razón por parte de los apetitos. En el plano político, la *sōphrosýne* consistirá en que tanto gobernantes como gobernados estén de acuerdo en que gobiernen los mejores (431d-e). Es, pues, una virtud que comparten las tres clases, y la única al alcance de la clase inferior. *Fedón* 68c-69d condena lo que «la mayoría» entiende como *sōphrosýne,* «moderación», como «una cierta inmoderación». Consiste en abstenerse de unos placeres para obtener otros, así como el valor vulgar afronta los peligros por miedo a la muerte. Las virtudes sin el conocimiento y la filosofía son virtudes de esclavos (cfr. *Pol.* 309e)[76].

[75] Prácticamente la misma definición da Sócrates en *Gorg.* 491d y Agatón en *Symp.* 96c, en ambos casos como propia del consenso común o mayoritario.

[76] *Leyes* 710a contrasta la *sōphrosýne* «popular» *(dēmōdē),* al alcance de niños y animales, con otra, alabada como conocimiento. Pero no se trata de un conocimiento filosófico (como cree Guthrie, *HGP* IV p. 156). En 689a-d (sin la palabra *sōphrosýne*), la carencia de un acuerdo interior como el que definía a la templanza en *Rep.* IV es llamado «ignorancia», y «sabio» quien goza de él, sin que esté implicada ninguna capacidad especial. La virtud «vulgar» de la *sōphrosýne* (cfr. 696d-e) sufre en *Leyes* una devaluación general.

La actitud del *Fedro* ante la *sōphrosýne* no es en principio distinta. En los discursos de Lisias (231d3) y el primero de Sócrates, está claro que *sōphrosýne* tiene su sentido corriente, la mera «templanza», el manejo prudente de los instintos y deseos. Este sentido de «templanza» tiene además el matiz de «salud» y especialmente de «salud mental», conforme a la equiparación del amante con alguien que no está en su sano juicio y que luego lo recobra (241a-c)[77]. Esto anuncia en sordina lo que emergerá en el segundo discurso de Sócrates, esto es, que el opuesto de la menospreciada *sōphrosýne* no es la *hýbris* de Calicles o del amante irrefrenado, sino la *manía*, la gran locura que será exaltada en el discurso (256e).

Política, filosofía y retórica

Todo el pasaje que conduce a la definición de *érōs* tiene un fuerte lenguaje político y está presentado como una disputa por el poder (*krateîn* 237e2-3, 238a6, b8) entre dos potencias, una racional y otra irracional, que intentan imponer sus respectivos regímenes (*arkheîn, arkhé,* 238a1-2) en el alma, una mediante la persuasión, otra arrastrándola. El final del amor es literalmente un cambio de gobernante (241a3) y de régimen de gobierno (a8). El discurso acentúa la cara políticamente negativa de *érōs.* Platón, en el *Banquete,* reconoce por boca de Aristófanes el valor político del *érōs* homoerótico (191e-192b), que en la enseñanza de Diótima no tendrá un lugar prominente (cfr. 209 a-b, d-e), ni va a aparecer en el segundo discurso de Sócrates, contra lo que esperaríamos del apasionado amigo de Dión.

El régimen impuesto por los deseos hybrísticos tiene nombres determinados: tiranía (*tyrannéusasa,* 238b2) y dominio despótico (*dynasteuoúses,* b5)[78]. *Érōs* representa la victoria de la *fuerza,* tan esencial en él que está entretejida en su mismo nombre (c2-4). En *República,* el tránsito desde la democracia y el hombre democrático

[77] El primer sentido de la palabra (*saophrosýnē, Od.* 23.13 en sing., 30 en pl.), es el «buen sentido», la «prudencia», la «cabeza bien puesta».

[78] *Dynasteía* no es término técnico en Platón. En Aristóteles es la oligarquía cuyos miembros se han puesto por encima de la ley y se suceden por herencia (*Pol.* 1292a39-b10, 1293a30-34).

a la tiranía (VIII, 566d-569c) y al tirano (IX 571a-580c) sucede cuando los deseos *(epithymíai)* pierden todo control y eros se convierte en tirano del alma y se pone a la cabeza de los demás deseos que –como aquí– lo siguen y forman su séquito (572e-573c, 573e). El pasaje de 238b-c es una descripción mitigada del alma del hombre tiránico. Un nexo entre ambos textos es el *aguijón* del deseo insatisfecho, asociado a la locura y a la pérdida de control (240d n.). *Éros,* que en el segundo discurso de Sócrates será la mejor condición para que el alma alcance su estado óptimo, aquí es el camino hacia lo pésimo. La tiranía, como es sabido, es para Platón *(Rep., Pol.)* el peor de los regímenes. Éros presenta, en sus extremos, tanto la cara del amor filosófico como del amor tiránico. El párrafo confirma que el amante condenado en el discurso es un Calicles exitoso, que no debe ser confundido con el amante atolondrado de Lisias.

La transición al segundo discurso de Sócrates

El cambio de plano que nos lleva al segundo discurso de Sócrates se prepara desde 241e. Terminado, al parecer, el cuento *(mŷthos),* se lo deja librado a su suerte y Sócrates quiere irse, temiendo que Fedro lo obligue a «algo peor», presentido ya mientras lo pronunciaba (242d). De continuar el discurso, Sócrates sería raptado por las ninfas, divinidades silvestres que, convocadas por el lugar, han propiciado desde el comienzo la causa de la retórica. Pero ya las ninfas están cediendo frente a otra dimensión de lo divino. Ahora Sócrates ha incurrido en metros épicos y, en contraste con el popular y báquico ditirambo, la épica nos lleva a un plano más alto, en el que va a hacerse presente el personaje épico ofendido, Helena, la hija de Zeus, diosa ella misma, dispuesta a vengar la falta contra Eros.

El signo demónico

Platón y Jenofonte hablan de la señal de Sócrates como algo *daimónion,* forma neutra del adjetivo derivado de *daímōn,* pero nunca como un *daímōn,* «genio» o «demonio» que sería una entidad divina, suerte de dios personal u oráculo propio personificado, y que es una creación tardía. En la gran mayoría de los lugares platónicos, *daimónion* tiene un carácter adjetivo claro y se refiere a

«algo» completamente indefinido[79]. Ya *daímōn* es, en general, un poder divino no definido, intercambiable con «un dios» o «los dioses», distinto de *ho theós,* el dios personificado[80]. En Sócrates, el signo es un «efecto» de lo daimónico, y eventualmente podría verse por detrás de él, sin necesidad de transformar el signo mismo en un *daímōn* o «genio», un dios o *daímōn* desconocido, cómo pueden sugerir algunas fórmulas, por ejemplo *Apología* 40b1, *tò toû theoû semeîon,* «el signo del dios», donde «el dios» es también, de acuerdo a un uso normal de la palabra, totalmente indefinido. En otros textos, como éste del *Fedro,* aparece un uso cuasi sustantivo del adjetivo neutro con el artículo, *tò daimónion*[81].

En *Ap.* 31c-d Sócrates se refiere al signo como algo que «comenzó a sucederme de niño, una suerte de voz que (me) sobreviene y que, cuando sobreviene, siempre me aparta de lo que estoy por hacer y nunca me impulsa (a actuar)». En 40a-b Sócrates relata a los jueces que lo absolvieron que la advertencia demónica no le había impedido concurrir al juicio, aunque «en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente y se oponía a cosas muy triviales, si estaba por hacer algo inoportuno». Es inútil preguntarse «qué» es lo

[79] Los lugares en que se alude al signo demónico son, además de *Fedro* 242b, *Ap.* 31cd, 40a-c, *Eutif.* 3b, *Eutid.* 272e, *Rep.* 496c, *Teet.* 151a, el dudoso *Alc.* I 103a-b, y el pseudoplatónico *Teages* 128d-131a, y en Jenofonte, *Mem.* 1.1.2-5, 1.4.14-15, 4.3.12, 4.8.1 y 5-6, *Symp.* 8.5, Ap. 4-8, 12-13. Cicerón, *de Divin.* I, 54, habla de «algo divino, que (Sócrates, en los escritos de los socráticos) llama *daimonion (divinum quiddam, quod daimonion appellat)*».

[80] La etimología (Chantraine) se remonta probablemente a la raíz *da-* del verbo *daíomai,* «dividir» y entonces «distribuir», «asignar»: al manifestarse en los asuntos humanos, el *daímōn* «distribuye destinos». El sentido de «dioses inferiores» es más tardío, y el de «entidades intermediarias» es platónico y circunscrito al *Banquete* (202d-e). Sobre *daímon* puede verse U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen,* ed. B. Schwabe, Basilea, 1956, t. I., pp. 356 ss.; M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion,* Oxford, ²1956 [ed. cast.: *Historia de la religión griega,* Buenos Aires, Eudeba, 1961, pp. 134 ss., 207 ss.]; *Greek Piety,* trad. ingl., Nueva York, Norton, 1969, pp. 59-65; Dodds (1951), pp. 10 s., 40 ss.

[81] *Ap.* 40a4, *Eutifr.* 3b (cfr. Burnet, nn. *ad loci*), *Teet.* 151a. Jenofonte también se refiere regularmente al signo como *tò daimónion* en *Mem.* I.1.2 y 4, IV.8.1 y *Symp.* 8.1 y 5. El sustantivo *daimónion* existe sólo en el griego helenístico y bíblico, como diminutivo de *daímōn.* «El dios» sólo aparece en dos obras cuya paternidad respectivamente platónica o jenofontea es dudosa: *Alcibíades* I, «el dios» (105e-106a; pero «una cierta oposición demónica», *ti daimónion enantíoma,* 103a); y la *Apología* atribuida a Jenofonte, «la voz de un dios» y «el dios» (5, 7, 12-13, pero *tò daimónion* 4, «los dioses» 8).

daimónion. Desde ya, no es genio ni dios. Es la irrupción en la vida cotidiana –su ámbito de acción son siempre sucesos puntuales– de una esfera de «poder», manifestación que por ello se atribuye a lo divino sin que el «dios» al que se alude alguna vez sea de ningún modo una entidad reconocible, y muchas veces se da como pura manifestación que no parece tener nada por detrás. Es «algo», cuya aparición está en general indicada con el verbo *gígnomai,* que en este contexto puede traducirse como «surgir» o «sobrevenir»: *Ap.* 31c8-d1, «me sobreviene algo divino y demónico» *(theîón ti kaì daimónion gígnetai).* Unas líneas más abajo, que citamos (d3), se intenta determinarlo como una «voz», y en otros lugares, como aquí, un «signo» o «señal»[82]. En especial, no es un signo de Apolo, que se comunica con Sócrates en forma indirecta y solemne desde el oráculo o bien (con respecto a su «misión», *Ap.* 33c) «mediante oráculos y sueños y de todos los modos por los que alguna dispensación divina ordenó a un hombre hacer algo», pero no mediante el signo. Menos aún sería el Dios con mayúscula, monoteístico y precristiano, cuya presciencia atribuyó a Sócrates una tradición apologética. Pero tampoco resultan convincentes ciertas racionalizaciones, como la que hace del signo una intuición «genial» en el sentido corriente, ya que no comunica ideas, o la que ve en él la «voz de la conciencia»: muchas veces el motivo de su intervención es trivial o incomprensible, y si tiene consecuencias éticas, sólo se aprecian con posterioridad[83]. La truculenta medicina de fines del XIX y principios del XX se complugo en atribuir a Sócrates, a causa entre otras cosas de su señal, algunas etiquetas de su catálogo psicopatológico.

Eros y lo divino

El signo daimónico retiene a Sócrates para que no parta, esto es, para que no parta sin purificarse antes, lo que apunta a una fal-

[82] Cfr. *Ap.* 40a4, «mi acostumbrada (voz) profética»; *Ap.* 40b1 y 40c2-3 «el signo acostumbrado», *Eutid.* 272e, *Rep.* 496c.

[83] Tiene que ver con las consecuencias buenas o malas para Sócrates de una acción determinada, y no con la bondad o maldad de la acción en sí misma; es decir, no está primariamente ligado a una decisión ética (cfr. Burnet, *Euth.* 3b6 n.). Esto vale también para el pasaje del *Fedro,* aunque 242c-d sugiere también un escrúpulo religioso. El signo en Platón es un constreñimiento negativo; en Jenofonte hace también indicaciones positivas sobre lo que se debe hacer.

ta contra «lo divino». Hasta allí el signo, que cumple aquí una función bastante más indicativa y explícita que otras veces. Queda a cargo de Sócrates *adivinar* cuál ha sido esa falta. En *Fedón* 84e-85b Sócrates se ha declarado adivino por dispensación de su dios Apolo, y se ha puesto a sí mismo, como compañero de servicio del dios, junto a los cisnes, que el día que mueren cantan de felicidad previendo los bienes del Hades. Allí Sócrates es un adivino plenamente inspirado por Apolo, aquí en cambio se reconoce mediocre, y la capacidad es atribuida como algo propio a la *psykhé* en general. Mediocre o no, Sócrates entraría dentro de la categoría de los adivinos inspirados, según lo que dirá en su segundo discurso.

Estamos pasando a un nivel superior de lo divino, que ahora compromete a los dioses mismos. La «falta contra lo divino» que Sócrates adivina funcionará como uno de los puntales estructurantes del diálogo. En lo inmediato da paso al segundo discurso, pero mucho más hacia adelante la cita de Íbico en 242d abre un arco que abarca también toda la discusión de la retórica y que sólo se cerrará en 273e-274a, cuando se declare en forma inesperada que el verdadero orador se esfuerza en agradar a los dioses y no a los hombres. Este horizonte lejano vuelve menos irónicas las réplicas acerca del carácter terrible e impío del discurso, que no consiste sólo en una blasfemia contra Eros, sino en la práctica desviada y profana de una actividad cercana al culto. Hablar para los dioses será una forma de obediencia y pleitesía a nuestros «amos buenos», que establece otro nexo con *Fedón* 62b y nuevamente con 85a-b, el pasaje de los cisnes, de los que Sócrates, hieródulo de Apolo, es «compañero de servidumbre», *homodoúlos*.

Eros, que en el banquete era una entidad intermedia, aquí es un dios, hijo de Afrodita, y su divinidad sanciona la santidad del sexo. Una blasfemia contra Eros es algo ya bastante grave para un griego. Fedro sin duda entiende y comparte esto, aunque está molesto porque se lo contradice en una cuestión erudita de genealogía divina. Enseguida (242e), la divinidad de Eros queda atenuada al decirse, luego de la enfática afirmación precedente, que es «un dios *o algo divino*» (e3). No es necesario suponer, con Hackforth, que esto es una concesión verbal al Eros *daímōn* de *Simp*. (p. 55 n. 1). En *Rep*. II (entre 379 y 383), la reforma de la poesía para la educación de los guardianes no es sólo una purificación moral. Los mitos permitidos deberán presentar a los dioses «tal como son»: el dios es bueno y causa solamente de lo bueno; es un ser simple y

perfecto, que no cambia de formas, ni engaña ni se engaña. Estos dioses son figuraciones coloridas de «lo divino» por excelencia, las Ideas, cuyas características ontológicas reproducen en lo sensible, para que los no filósofos puedan aprehenderlas. Este horizonte metafísico aparece aquí en la lejanía. Eros, en principio, participaría de «lo divino», y esto no sería menos sino más que ser «un dios». La blasfemia consiste en hablar de Eros como de algo malo. Sin embargo, en el discurso próximo será presentado, al igual que en el *Banquete,* como el desencadenante de la penosa y peligrosa ascensión del alma humana hacia la región superior, y vuelve a ser de hecho el hijo de Poros y Penía. En su funcionamiento efectivo, *érōs* no será un dios sino el impulso hacia lo divino, las Ideas. Pero como tal impulso inmortal e inmortalizante que sobrepasa al individuo y hace que él se sobrepase, puede legítimamente ser llamado «divino» y parte de aquello «divino» hacia donde conduce a la *psykhé* amante.

Helena

Como el adivino, el poeta es quien ve «lo que es, lo que fue y lo que será», gracias a un don que lo ha tocado y que, en principio, viene de la «musa». Como todos los dones divinos, tiene un precio alto, con frecuencia la pérdida de la vista física. El Demódoco de la *Odisea* está presentado de un modo ejemplar: «Y se acercó el heraldo con el deseable aedo a quien Musa amó mucho y le había dado lo bueno y lo malo: le privó de los ojos, pero le concedió el dulce canto» (*Od.* 8.62-64). La ceguera es un nudo dentro de la trama de contactos con lo divino que alteran los límites entre hombres y dioses, sean dones recibidos o una transgresión, voluntaria o no, muchas veces conectada con lo sexual[84]. Ver lo que el hombre común no ve es un caso típico. Las figuras paradigmáticas del poeta y el adivino, Tiresias y Homero, son ciegas. Homero es el arquetipo del modesto entonador errante de los «cantares de ciego», presente en muchas sociedades. Tiresias pierde la vista como consecuencia directa de su comercio con lo divino.

---

[84] R. G. A. Buxton, «Blindness and Limits: Sophokles and the Logic of Myth», *Jour. Hell. St.* 100 (1980), pp. 26 s. y esp. III, 2-3. Para Estesícoro, p. 32. Padel (1995), cap. 7.

El poeta Estesícoro, culpable de haber difamado a Helena, recupera la vista cuando se desdice en un nuevo canto, una «palinodia». Hermias (75, 2 ss.) interpreta que Estesícoro recupera la visión sensible, pero Homero logra la visión interior. Los comentaristas modernos no toman en serio su seriedad neoplatónica[85]. Homero y la leyenda de Estesícoro, que sería creída por muchos[86], estaban a mano, y no se espera que tomemos el cuento al pie de la letra. Pero es difícil que el pasaje fuera «liviano» y sin mayor significado para Platón, que había elegido el vocabulario de la vista *(eîdos, idéa)* para lo «invisible» (*Fed.* 79a, *Rep.* 509d, *Fedro* 247c), y que convirtió el Hades, lugar oscuro de lo no visible y del no ver, en el lugar luminoso de aquello «invisible» (*Fedón* 68a-b, 80d, 81a, c-d; *Gorg.* 493b) a que accede la visión del *noûs* y del conocimiento (*Crat.* 403a, 404b).

La hija de Zeus figura por derecho propio en los rangos superiores de lo divino. Helena fue deificada y recibió culto en Esparta, que celebraba una fiesta en su honor en la que Estesícoro pudo cantar sus poemas[87]. El *Helena* era un largo poema en dos libros. Un fragmento cuenta como su padre putativo, Tindáreo, se olvida de Afrodita en un sacrificio y provoca la venganza de la diosa, que hace a sus hijas Helena –en realidad hija de Zeus– y Clitemnestra «[...] mujeres de dos bodas y de tres e infieles al marido»[88]. El peripatético Cameleonte, un extracto de cuyo comentario (*PMG* 193)

[85] De Vries, que lo cita. Rowe ve la conexión entre Homero y Estesícoro como una «liviana construcción platónica».

[86] Pausanias (3.19.11-13) cuenta una versión, según la cual el oráculo envía a un crotoniata herido a la Isla de Aquiles o Isla Blanca, en la desembocadura del Danubio, donde es curado por la *psykhé* de Áyax. Allí, entre otros personajes heroicos, ve a Helena, casada con Aquiles, que por su intermedio indica a Estesícoro el remedio para curar su ceguera. Focio (*Bibl.* 186.133b.11-25 = *FGH* 26F2 y 26F1), adjudica la leyenda al historiador Conón (I a/d C.). R. Adrados (1978), p. 284, la hace remontar al mismo Estesícoro.

[87] Eurípides hace anunciar su conversión en inmortal a los Dióscuros (*Helena* 1666-1669) o a Apolo (*Orestes* 1629-1637; los versos sospechados 1631-1632 la dan ya como un astro). Isócrates, *Hel.* 63, menciona el culto contemporáneo de Helena y Menelao en Esparta. También Pausanias menciona milagros de Helena (3.7.7) y templos dedicados a ella en Laconia (3.15.3).

[88] *PMG* 223 = Sch. Eur. *Or.* 249, trad. R. Adrados, que lo atribuye al *Helena.* Las tres bodas de Helena pueden completarse con la unión con Teseo que mencionamos de inmediato, o un matrimonio con Deífobo, hermano de Paris, tras la muerte de éste (Davison, 1966, p. 85).

apareció en un papiro publicado por D. L. Page en 1962[89], habla de dos *Palinodias,* que respondían a sendos ataques de Homero (que, suponemos, sería el haber aceptado el adulterio) y Hesíodo, sin especificar cuál sería el de este último. Podría ser la historia, que Pausanias atribuye a Estesícoro, del rapto de Helena por Teseo, antes de su matrimonio con Menelao. De esa unión habría engendrado a Ifigenia, entregada luego a Clitemnestra[90]. Por otra parte, en una versión atribuida a Hesíodo, Helena es sustituida por un fantasma, que Paris lleva a Troya (*Rep.* 586c); en otra (Heródoto 2.112-120)[91], navega con Paris (sin consumar la unión) hasta Egipto, donde es retenida por el rey egipcio Proteo, con quien permanece hasta el reencuentro con Menelao. Estesícoro parece haber combinado la Helena egipcia y el fantasma. La navegación hasta Egipto no concuerda con el «nunca subiste a las naves» de los versos citados por Platón (= *PMG* 192). El pecado de Hesíodo, más leve que el de Homero, ya que no pierde la vista, podría haber sido sostener esta versión (R. Adrados). Estesícoro podría haberla sustituido por otra en la que Hermes la lleva a Egipto por el aire (Eurípides, *Helena* 44-46). Eurípides recoge esta versión compleja (*Electra* 1280-3) y la amplifica en su *Helena.* Aristófanes, a su vez, parodia a Eurípides en *Tesmoforias* 849-919.

Este apretado y complicado resumen puede dar una idea del destino de Helena, ser *narrada,* que comentamos en la Introducción (III *in fine*). Helena es mencionada, en el *Fedro,* sólo en este lugar, pero en la economía oculta del diálogo es una presencia mayor. Las dos citas de los poetas arcaicos –Íbico y Estesícoro– marcan la encrucijada entre la (supuestamente) simple verdad de los dioses y la verdad sinuosa del *lógos* que encarna Helena. Estesícoro substituye la verdad fáctica de la adúltera por la verdad poética

[89] Page *PMG,* Oxford, 1962-1967, *SPMG,* Oxford, 1974; los testimonios están recogidos en Davison (1966). Cfr. R. Adrados (1978), pp. 251 ss. y su edición de *Lírica Griega Arcaica,* Madrid, Gredos (BCG).

[90] Bowra (1963), p. 251. Rapto de Teseo: Pausanias 2.22.6-7 = *PMG* 191. Pero Hesíodo (fr. 176 Merkelbach-West, continuación del escolio del que procede *PMG* 223) solamente habla de deshonrar el lecho de Menelao. En otra versión, Helena no ha alcanzado la pubertad (Isócrates, *Hel.* 18-19) y es confiada a una guarda (Plutarco, *Teseo* 31.3, dentro de un complicado relato de los hechos, 31-35.3).

[91] El papiro la adjudica a Estesícoro. Para los testimonios e interpretaciones en juego, Davison p. 84-86, cfr. R. Adradros (1978), pp. 285-286.

de la diosa, que desde la «simple» verdad es «mentira». La Palinodia de Sócrates se abre retomando la cita de Estesícoro, y con ello se contamina de su ambigüedad. El juego de hablar cubierto/descubierto, parte del mensaje manifiesto del texto, puede leerse elevado a una, dos o más potencias[92].

La transición hacia el segundo discurso

Sócrates, reiterando una vez más las excepciones a su no saber –siempre presentadas como inocentes e insignificantes–, se va a anticipar al castigo divino cantando la palinodia. El «hombre de carácter noble y dulce» de 243c, que invierte en forma positiva el disvalor con que se ha estigmatizado a Eros, es también un signo político importante. La política erótica, hasta aquí, ha sido la política democrática y sofística de los discursos «útiles al pueblo» de Lisias o del no-amante que sirve de máscara al amante del primer discurso de Sócrates. El hombre amante que aparece ahora, y que podría haber escuchado la conversación, es aquel «amante socrático» desembozado. La oposición «hombres libres»/«marineros» nos pone desde ya y sin ambigüedades ante la concepción elitista de la pederastia. El amor entre varones «nobles» y «libres» se contrapone a la sexualidad elemental de la chusma marinera, sustentación política de la democracia asentada en un imperio marítimo. La figura del amante frente a quien habría que avergonzarse procede del amor noble. Pero Platón no suscribe este tosco giro a la derecha. El verdadero amor noble no será el tradicional sino el amor filosófico, el amor «platónico» que hará consistir la «nobleza», la *eleuthería* y la *paideía* en cosas insospechables y seguramente ininteligibles para el aristócrata de cuño arcaico. Así como el programa político de *República* no tiene demasiado que ver con ninguna forma de organización anterior, el amor verdaderamente libre será también la práctica de una revolución. Los discursos de Lisias y Sócrates mostraron el agotamiento de las opciones eróticas democráticas o conservadoras. Pese a las tonalidades positivas del párrafo, la moral erótica tradicional es insuficiente para borrar de la boca el gusto «salobre» de las aguas plebeyas del Pireo.

---

92 El juego incluye la autoría de los discursos, que Sócrates vuelve a manipular y cuelga de nombres etimológicamente significativos.

II

El segundo discurso de Sócrates. Estructura del discurso

Sócrates, orador de un nuevo discurso, lo dirige a su audiencia, que no es Fedro sino una ficción literaria, el *paîs* que ha escuchado los dos anteriores, y lo adjudica a la autoría de Estesícoro (243e9-244a3$_a$). El discurso propiamente dicho comienza en 244a3$_b$. Sus grandes divisiones son:

- 244a3-245a8, reivindicación de la *manía,* en sus distintos tipos: *manía* profética, 244a8; catártica, 244d5; poética, 245a1.
- La locura amorosa es igualmente benéfica. Es la tesis del teorema, que tiene que ser demostrada, 245b1-c2.
- La demostración del teorema abarca desde 245c2 hasta 256e2. En primer lugar se desarrolla una condición necesaria de la demostración y previa a ella: conocer la verdadera naturaleza del alma, tanto divina como humana, 245c2-249d3. Esta exposición se divide en el conocimiento de su inmortalidad, que es demostrada argumentalmente, 245c5-246a2, y de su naturaleza o «aspecto», *idéa.* Para esto último se recurre a la comparación con la imagen del carro, su auriga y la yunta alada. La comparación se convierte en el relato de las actividades de las almas divinas y humanas, el viaje hacia la región hiperurania, la caída de las almas, su encarnación terrena y sus destinos escatológicos, 246a2-249d3.
- Estos presupuestos se aplican a la locura amorosa, y se describe el proceso erótico en las almas terrenamente encarna-

das, tanto en el amante como en el amado, con sus consecuencias escatológicas, 249d4-256e2.

- La conclusión del teorema, 253e3-257a2, que responde a 244a3-5 y 245b1-c2, indica al muchacho que todo lo dicho representa los bienes que proporciona el amor del amante y le anuncia el desagradable destino escatológico del que cede al no-amante de los discursos anteriores.
- El discurso se cierra con el envío, plegaria final y pedidos a Eros, 257a3-b6.

La locura inspirada y sus formas

El segundo discurso de Sócrates y la verdad

La cita de Estesícoro retomada abre el nuevo discurso arrastrando consigo toda la compleja verdad acerca de Helena. Ya estábamos desorientados por la adúltera que exige negar la verdad fáctica desde su verdad superior de diosa y obliga a la construcción de una ficción poética deliberada, *sabida* como tal. (¿Estesícoro es el poeta inspirado por la musa Helena para conocer la verdad, o miente a instancias de la diosa? No lo sabemos, tal vez tampoco él.) Y ahora Helena abre, desde su barroco lugar de la verdad, el discurso verídico de la filosofía y de la «verdadera» retórica. Para dar todavía otra vuelta de tuerca, la verdad anunciada es la verdad de la locura, a la que quedan vinculados el «bien» y la revelación –entre otras, la revelación poética– de la verdad.

La locura inspirada nos remite a la *alétheia* y al mundo arcaico de los «maestros de verdad». Pero estamos desde hace mucho en un mundo desacralizado. En su juego con Estesícoro (y con nosotros), Sócrates obliga a la verosimilitud poética a tomar como modelo la verosimilitud retórica. Ahora va a pronunciar un *discurso,* de rasgos *poéticos,* destinado a *persuadir* a Fedro y que será, él mismo, calificado luego de verdad a medias (265c), que puede orientar y extraviar, pero que servirá de ejemplo de «verdadera» retórica cuando haya que proponer una retórica mucho más refinada y eficaz que la del *Gorgias* o la de los manuales.

La *manía*

El segundo discurso es un «elogio de la locura» (Robin). Toda la argumentación de los discursos anteriores giró sobre el pivote «forzoso» (235e-236b) de la insania del amante. La única estrategia posible es invertir su signo negativo, y para ello hay que mostrar que la locura como tal puede ser un bien, y el mayor de los bienes. En 244a5 se presenta la oposición fundamental del discurso: «uno de ellos está loco *(maínetai)* y el otro en su sano juicio *(sōphroneî)*». Tanto el discurso de Lisias como el primero de Sócrates se movían dentro de la oposición *hýbris-sōphrosýne,* con esta última como término positivo. Aquí *sōphrosýne* pasa a ser el término negativo dentro la oposición fundamental con *manía.*

Manía y su verbo *maínomai* son las palabras básicas del rico vocabulario griego para la locura y en cierto modo las voces estándar, mayormente usadas en prosa. El texto tiende a distinguirla de *nósos,* la «enfermedad» de ciertos estados morbosos (244b y nn.). En el primer discurso de Sócrates, la pasión inmoderada, *éros,* era una de las formas de *hýbris,* y su condición de locura enfermiza era una circunstancia concomitante o una consecuencia de su carácter hybrístico. Aquí, en cambio, el *genus* a dividir pasa a ser *manía,* que se reparte entre esta locura humana y la que envían los dioses para bien de los hombres. La locura profética y la poesía tienen también una contrapartida «sensata» de menor valor; no así la segunda forma de locura, relacionada con las purificaciones, anómala en más de un sentido.

Manía no es «locura» en el sentido de una patología psíquica permanente, con manifestaciones esporádicas[93]. La *manía* es transitoria. En el primer discurso de Sócrates, la forma inferior de *éros* presenta alternativas de enfermedad y de recuperación de la *sōphrosýne.* Pero el gran *éros* al que se refiere el nuevo discurso puede llegar a ser un estado sostenido, aun hasta más allá de esta vida. *Manía* está etimológicamente conectada con *ménos,* «fuerza», la irrupción violenta de fuerza colérica que transfigura al guerrero en la batalla. *Manía* es un «ataque de locura»[94]. *Maínomai* es el hecho de «volverse loco» entre dos estados permanen-

---

[93] Cfr. Padel (1995), a quien tenemos en cuenta en lo que sigue, *passim.* G. Colli, *La nascita della filosofia,* Milán, Adelphi, 1975, §§ 1 y 3.

[94] Padel 35 y *passim.*

tes de cordura. En la tragedia, es el episodio único enviado por los dioses a fin de que el sujeto trágico cometa acciones desastrosas para sí mismo y para su entorno, pasado el cual recupera (atrozmente) la consciencia (Áyax, Heracles, Ágave y Penteo...), o episodios recurrentes que el paciente prevé y recuerda con temor (Ío, Orestes, Casandra). Este carácter transitorio de la locura «propiamente dicha» permite su asimilación a los fenómenos enumerados en el *Fedro,* que están previstos en la cuadrícula de la cultura y las instituciones y se dan en personalidades en principio «normales». Podríamos preguntarnos si el griego corriente veía en el mismo plano la locura de los personajes trágicos y el éxtasis ritual de la sibila o la ampliación de la consciencia poética. La psiquiatría moderna sospecharía de quienes «oyen voces» o mantienen algún tipo de comunicación con poderes, pero sólo algunos delirios médicos del siglo XIX invitaron al «genio» poético o artístico a ingresar en la patología, y, que sepamos, todavía nadie puso al enamorado en terreno clínico.

En el discurso, la *manía* es un conjunto de modos de comunicación de los dioses con el hombre, una emergencia de lo divino en lo humano, en donde produce efectos. Sus tipos son clasificados desde dos puntos de vista distintos en dos lugares del diálogo: en el discurso, según las actividadades y los fenómenos que se producen en el plano humano, y en 265b-c (cfr. n.), según los dioses que los envían y en cierta forma revelan su sentido. La segunda presentación remite engañosamente a la primera, aunque no son conmensurables y en muchos detalles son incompatibles[95].

Que la locura es enviada por los dioses, es una afirmación obvia para un griego. Pero no había en ello nada de bueno ni de deseable. Reivindicar la locura es un desafío, al parecer, intentado por primera vez por Platón y profundamente ajeno y hasta repugnante a las ideas griegas sobre la cuestión, aunque el texto del *Fedro* será una influencia decisiva en la lejana posteridad[96]. El discurso enumera tres tipos de *manía* de origen divino para revertir la afirmación general de que la locura es un mal a evitarse y reivindicar la *manía* erótica.

[95] Padel 106 ss., 109 ss.

[96] «La idea de que la locura es algo tan positivo como "bendiciones" aparece por primera vez en el *Fedro* de Platón. Es griega, dado que fue escrita por un griego, pero no representa las creencias de su cultura. [...] El *Fedro* es uno de los textos más irónicos, retóricos y sutiles. Nada en él es un testimonio directo de ningún punto de vista acerca de la locura: ni el de Platón ni el de los griegos en general. Sus imágenes de la *manía* son múltiples y contradictorias, y deben de haber resultado alarmantes en su época. El diálogo las presenta con propósitos propios. Encajando en esta filigrana de ideas originales, encontramos la afirmación que tuvo gran influencia en el Renacimiento y en nosotros: esa *manía* producida por los dioses puede acarrear "bienes"» (Padel, pp. 105-106).

Los oráculos y las etimologías

En los oráculos, la poesía y las purificaciones, el carácter benéfico de la *manía* es relativamente claro. Los oráculos fueron permanentemente consultados en el mundo antiguo, en especial el más célebre, el de Apolo délfico, por supuesto con la pretensión de orientarse para elegir el mejor curso de acción, y es el caso menos libre de ambigüedad. Así y todo, las respuestas de Apolo que conocemos tienen una compleja estructura semántica de doble sentido[97], que hacía necesaria su exégesis. Apolo no es un santo cristiano vocacionalmente dedicado a beneficiar a sus fieles. El oráculo no evita males posiblemente destinales y a veces funciona como la zancadilla necesaria para que se cumplan. Así el más célebre de los oráculos míticos, el que recibe Edipo, y la siniestra broma de que es víctima Creso en Heródoto 1.53 y 91. El oráculo es uno de los desafíos de la sabiduría arcaica, en la vecindad peligrosa de esos enigmas en los que el sabio se jugaba la vida en un acertijo[98].

La excelencia de la *manía* profética se justifica mediante etimologías. La etimología como modo de acceso a la realidad se basa en la concepción natural del lenguaje, según la cual éste reproduce o manifiesta la esencia o verdad de las cosas. Un expediente para resolver algunas de sus obvias dificultades es, como en el texto, suponer que el tiempo y el uso u otros factores humanos han ido deteriorando la fuerza nominativa de las palabras. Esto supone, a su vez, una institución originaria del lenguaje, sea divina, sea por parte de un hombre divinamente inspirado o excepcionalmente sabio. La primera expresión teórica de esta concepción y de

[97] Cfr. Heráclito, B93: «El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni habla claramente ni oculta, sino que hace signos *(semáinei)*».

[98] G. Colli, *La nascita...*, cit. en n. 1, § 4; *La sapienza Greca* I, Milán, Adelphi, ³1981, pp. 435 ss.

su opuesta, la concepción convencional y artificial del lenguaje, se encuentra en el *Cratilo*. Como práctica, podemos encontrarla antes, por supuesto. Se ha adjudicado a Heráclito, en quien encontramos el gusto por los juegos etimológicos (B 1, 2, 114, 48)[99]. La ironía de los juegos etimológicos de Platón es más que obvia. Sin embargo, no hay que perder de vista que deriva de ideas válidas en su horizonte cultural. Por ello nunca estamos del todo seguros, en el *Cratilo,* acerca del residuo de seriedad en el fondo de la corriente de etimologías evidentemente divertidas. Por otra parte, nuestra lectura de la cuestión pasa a través de dos siglos de lingüística histórica. Un uso moderno de la etimología como poderosa herramienta especulativa, el del Vico de la *Scienza Nova,* nos suena todavía cercano al *Cratilo*.

Platón y la adivinación

Se da por aceptada la baja estima de Platón por la mántica, aunque no recuerdo otro lugar en que esto se exprese que *Rep*. 364b-c, donde se menciona a los adivinos y sacerdotes mendicantes. El rechazo de las formas inferiores de una actividad no implica el rechazo de esa actividad misma. En otros lugares (*Pol*. 290c-d, *Leyes* 828b) se asigna a los adivinos un puesto decente pero subordinado. También pueden formar parte de los ateos peligrosos por su inteligencia (*Leyes* 908d)[100]. El aprecio y desprecio de Platón por la adivinación hay que buscarlos más bien en el *Timeo* (71a-72b), en el contexto (70e ss.) de las funciones de la parte inferior del alma, situada debajo del diafragma, que es incapaz de razonamiento, y sólo se deja llevar por las imágenes (*eídōla, phantásmata,* 71a). El *noûs* la controla por medio del hígado; la atemoriza volviéndolo amargo y arrugado o la serena volviéndolo dulce, y refleja en su superficie lisa y brillante imágenes que a la noche la hacen capaz de adivinación, único modo por el que el alma nutritiva puede aproximarse a la verdad. El dios (71e) da al hombre la adivinación a causa de su debilidad *(aphrosýnēi antrōpínēi)*. La prueba es que nadie llega en su buen juicio *(énnous)* a la verdadera adivinación entusiástica *(mantikês enthéou kaì alethoûs);* la valoración del entusiasmo y del buen sentido, como vemos, está invertida con respecto al *Fedro*. El sueño, la enfermedad o el entusiasmo hacen que la mente «se desvíe», delire (*paralláxas,* 71e6), y para interpretar esas señales tiene que volver a su buen sentido. Como en otros casos, el *Timeo* hace un lugar a creencias y prácticas respetadas. Aquí racionaliza los oráculos y la adivinación oficial por las entrañas de las víctimas.

[99] Cfr. R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación,* México, Siglo XXI, [6]1981, pp. 323 ss., y G. Calogero, cit. allí, que atribuye a la mentalidad arcaica una indistinción de las esferas lingüística, lógica y ontológica; G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments,* Cambridge, 1954, pp. 117 ss. Platón no se adhiere a la teoría del origen natural del lenguaje, contra lo que suponen muchos lectores de Borges, extraviados por los versos «Si (como el griego afirma en el *Cratilo*) / El nombre es arquetipo de la cosa ...» («El golem», en *El otro, el mismo*). Tampoco se adhiere al convencionalismo de Hermógenes, sino que, como lo indica el fin del *Crat.,* la solución debe buscarse del lado de las Ideas.

[100] Dodds (1951), p. 218. El aspecto casi grotesco de Eutifrón podría responder a la idiosincracia del personaje más que a su profesión, aunque es difícil no percibir también el desprecio por ese tipo de actividad y de piedad. El lugar del adivino en el orden de vidas de 248d no es de los mejores.

Las purificaciones

La segunda forma de *manía* es, en cierta medida, anómala y no disponemos de ejemplos de ella. La frase misma es problemática. Ciertas familias –obviamente, las grandes familias trágicas, pero la referencia es muy vaga– padecen sufrimientos gravísimos a causa de antiguos *menímata. Ménima,* palabra poco usual y más bien poética, es, en principio, «causa de ira», ya que las faltas trágicas no siempre llegan a ser «culpas».

La traducción intenta seguir con cierta aproximación la complejidad de la frase. El hecho sintácticamente destacado es que la locura es el sujeto a lo largo de toda la frase, aunque no aparece hasta un par de líneas después de empezada. La frase se abre con la referencia a las «enfermedades» y los «sufrimientos» o «trabajos» de las familias mentadas. *Nósōn,* 244d5, no parece aludir a enfermedades físicas sino mentales. Un dios, o la potencia del caso, habría enviado a una familia una locura enfermiza que lleva a las generaciones a cometer crimen tras crimen[101]. Pero la *manía*

[101] La enfermedad o la locura propiamente dichas están restringidas a personajes trágicos individuales, como Filoctetes, Orestes o Áyax.

irrumpe como intérprete *(prophēteúsasa)*[102] y, a través de prácticas cultuales y ruegos[103], obtiene las «purificaciones» que, pareciera, quedan luego establecidas como «iniciaciones» liberadoras[104]. Esta locura debe ser «correcta», *orthôs* (e4). Pero a diferencia de la adivinación y la poesía, no hay en este caso un modo técnico de establecer purificaciones. *Leyes* 908d incluye también entre los ateos peligrosos a los que establecen purificaciones particulares o privadas *(idíais)*.

Platón y la poesía

El párrafo dedicado a la inspiración poética combina sutilmente las dos (o, como veremos, tres) perspectivas platónicas sobre la poesía, perspectivas opuestas que tensan la comprensión platónica de la poesía como seguramente tensaron la actitud de Platón con respecto a ella. Por un lado, la poesía «inspirada», que viene directamente de la concepción sagrada y presofística del fenómeno poético. Por otro, la perspectiva del reformador político y educativo, que en un mundo sin sostén no cree en la inmediatez de la manifestación de lo sagrado y, consciente en carne propia de la potencia de la poesía, busca encauzarla y acotarla dentro de límites muy estrechos.

La poesía ha sido desde el origen el instrumento educativo y político por excelencia, en especial en la tradición continental, ática y espartana, no tanto en la lírica eólica y jónica, aunque no falten en ella elementos de este tipo. La épica, la poesía elegíaca y yámbica, los cantos simposíacos, son el medio de transmisión

[102] La frase es desesperante, y las múltiples correcciones propuestas, que no recogemos, no contribuyen a aclararla. ¿La locura descubre la falta originaria o interpreta la situación en general y encuentra su remedio? ¿Enloquece al miembro de la familia apropiado y lo convierte en intérprete, o se trata de algún hombre inspirado que viene de fuera?

[103] Un procedimiento semejante, sin el elemento de la locura, se menciona en *Leyes* 854a-b: la compulsión *(oîstros)* al robo sacrílego es producto de culpas ancestrales, y se aconseja al desdichado que la padece suavizarla con ritos purificatorios, plegarias y frecuentación de los buenos... o bien suicidarse.

[104] *Teletaí*, «ritos», llega a significar a fines del siglo v y en Platón «ritos de iniciación» (Padel, pp. 110-111). Una vez más, ¿quién queda liberado? ¿Los miembros de la familia solamente, o se establece una iniciación accesible a otros?

de los valores y el *éthos* de la sociedad tradicional. Esta función no es incompatible con la «inspiración»; por el contrario, tiene respaldo divino. Y el reformador político radical Platón no podrá (como a veces equivocadamente se dice) prescindir de ella. La poesía como inspiración y la poesía como educación no son opuestas sino complementarias, y ésta presupone a aquélla. Así son presentadas en el texto. Lo que aquí se adjudica al poeta inspirado, cantar los «hechos de los antiguos» para «educar a la posteridad» (245a5), es la función tradicional de la poesía. Podemos, si queremos, incluir en ella alguna resonancia de la reforma poético-educativa de *Rep*. De hecho, coincide con los géneros admitidos en X 607a, el encomio y el himno. Sin embargo, los términos «posesión y locura», «delirio báquico» y la alusión principal a la lírica hacen despuntar en el párrafo del *Fedro* una recuperación de la espontaneidad poética que habrá experimentado el Platón adolescente, si es verdad la historia (DL 3.5) de que, a punto de entrar en una competición teatral con sus propias tragedias, escuchó a Sócrates delante mismo del teatro de Dióniso y las quemó (despidéndose de ellas, de paso, con un verso). Esta experiencia personal de la potencia poética se transluce hasta (o en especial) en los pasajes más severos del legislador y purificador de *República* (cfr. 378b). La poesía paidética es inspirada, pero la inspiración tiende siempre a escaparse de los límites que le pone la política.

La poesía tiene también una armazón técnica, y Platón agrega aquí la categoría del poeta meramente técnico, paralelo al augur. Ésta es una tercera perspectiva y está basada en la ontología de *Rep*. X. El lecho en sí, creado por «dios» (597b), es imitado en su estructura ideal por el *tekhnítes*, en este caso el carpintero, y a su vez esta obra sensible es vuelta a imitar *como obra sensible* por el *tekhnítes* degradado que es el artista mimético (el pintor, o el poeta que imita acciones, caracteres y sentimientos). La poesía resulta así una mímesis de segundo grado y, como tal, requiere de algún tipo de *tékhne*.

Desde Homero y Hesíodo, el don de la Musas y la Memoria es una ampliación de los límites normales del conocimiento, un incremento de la lucidez intelectual. Los aedos homéricos no enloquecen. La concepción de la poesía como *manía* y estado irracional o suprarracional no es, pues, la concepción originaria. Se señala habitualmente como su iniciador a Demócrito, citado en la

Antigüedad por Cicerón y Horacio[105]. La doctrina de la poesía como *manía* o estado de inspiración recorre todo Platón desde la *Apología* (22a-c), donde los poetas ya están puestos en relación con los adivinos. El *locus classicus* es el pasaje del *Ion* (533d-534e). La cadena formada por la Musa, el poeta, el rapsoda y el auditorio se compara a una cadena de anillos imantados. Aun la capacidad del modesto rapsoda no es una *tékhne* sino una capacidad divina *(theîa dýnamis)*. *Ion* recurre a todo el vocabulario de la posesión y el entusiasmo para el poeta, «cosa ligera y sagrada y alada», que sólo puede crear en un estado de enajenación y pérdida total de la razón (534b), como los que dan oráculos. El viejo Platón de *Leyes* (719c s.) junta la inspiración y la *tékhne* mimética. Como pedagogo y político, interesado en sus efectos psicológicos y sociales, tiene que examinar el aspecto técnico de la labor del poeta, que en la verdadera poesía no es separable de la inspiración, aunque, como cualquier otro procedimiento según reglas, puede llevarse a cabo sin ella.

La concepción entusiástica de la poesía denuncia en cada una de sus apariciones la admiración sincera y la experiencia propia de Platón. Con las otras formas de entusiasmo no sucede lo mismo. La mántica oracular es tratada en un tono neutro y respetuoso, pero los adivinos de otra clase son tratados con desprecio y desconfianza política. *Menón* 99b-e reúne a los inspirados que profieren oráculos *(krēsmōidoí)*, los adivinos y poetas, y les agrega los políticos. Todos ellos carecen de ciencia, pero alcanzan, a veces, la opinión verdadera. Carecen de comprensión *(noûs)*, pero son «divinos» e inspirados por el dios. La presencia muda y resentida de Anito, el futuro acusador de Sócrates, tiñe de amenaza la pesada ironía del párrafo.

La demostración de la inmortalidad del alma

Planteamiento de la demostración

La tesis fuerte de los dos discursos anteriores era que el amante está fuera de sí y loco. La estrategia del discurso consiste en

---

[105] Cic. *De div.* I 37, Hor. *Ars poet.* 296 = DK B17, cfr. B18 y B21.

aceptarla e invertir su valor, reivindicando la locura enviada por los dioses como beneficiosa. Esto, que, como dijimos, va contra las ideas corrientes, se prueba con los ejemplos aducidos. La tesis que el discurso tiene que demostrar es que la locura erótica tiene origen divino y carácter benéfico. La bondad del amor es todavía más paradójica que la de la locura en general. De Safo en adelante, Eros es terrible y el desdichado amante preferiría evitarlo. La tesis es una apuesta fuerte. Sócrates comienza exigiendo al adversario que demuestre «que el amor no es enviado por los dioses al amante y al amado para su beneficio» (b4-6). Pero enseguida él mismo (o «nosotros», implicando al muchacho) asume –como es lo correcto– el *onus probandi* (b7-c1).

¿Qué es lo que hay que demostrar? «Lo contrario» de lo que pedimos al adversario que demostrara, es decir, «que esa locura erótica es concedida por los dioses para que los amantes logren la dicha más grande». La demostración de esta tesis se desarrollará en forma de un largo teorema que abarcará el resto del discurso. Tendrá la peculiaridad de no ser convincente para cierta clase de personas y para otras sí. Esta demostración presupone algunas cosas como su punto de partida (*arkhé*, c5).

El principio y condición de la demostración es el conocimiento de la verdadera naturaleza del alma divina y humana, en primer lugar su inmortalidad. En segundo lugar, el conocimiento de su *eîdos* o aspecto, para lo cual hay que conformarse con un símil que ilustre los elementos o tendencias que la componen y las operaciones que realiza. Un complejo ciclo de ascensos en el séquito de los dioses, en cuyo momento culminante se alcanzan a vislumbrar las realidades del mundo suprasensible, y de caídas y sucesivas encarnaciones explica la condición humana, la jerarquía de las almas en esta vida y la capacidad de las mejores de entre ellas de recordar en mayor medida lo superior. La belleza en especial tiene el privilegio de excitar el recuerdo con más claridad a partir de sus imágenes sensibles, ante las cuales el alma reacciona con violencia erótica, que puede canalizarse en distintas direcciones. Este conjunto de sensaciones y respuestas constituye el amor, cuya fisiología, psicología y desarrollo son detalladamente descritos, así como sus matices y el proceso de sublimación y divinización de los amantes si está bien dirigido, esto es, en forma filosófica. Estos beneficios se complementan con ventajas escatológicas que contrastan con el destino del que, según los discursos anteriores, hubiera sido sensato y cedido a un no-amante.

El principio de la demostración y la tesis del argumento sobre la inmortalidad (245b-c)

¿Cuál es exactamente el punto de partida *(arkhé)* de la demostración? No hay que perder de vista que la tesis a demostrar es que el amor es enviado por los dioses para bien de los amantes. La determinación del punto de partida o del principio de la demostración depende de hacia dónde se oriente el pronombre demostrativo *hēdē* (245 c5, «ésta», masc. en castellano, «el principio de la demostración es éste»). Si se orienta hacia atrás, la presuposición es «conocer la verdad sobre la naturaleza del alma, tanto divina como humana, viendo sus afecciones y sus operaciones». Si se orienta hacia delante, apunta en dirección a la prueba de la inmortalidad que sigue. La mayoría de los intérpretes lo entiende en este último sentido[106]. Pero esto, a su vez, presenta dos posibilidades. Una es suponer que la *arkhé*, o principio de la demostración, es la próxima frase: «toda alma es inmortal»; es decir, la demostración tendría un punto de partida que a su vez requiere ser demostrado. La otra posibilidad es considerar como *arkhé* la *totalidad* de la prueba de la inmortalidad del alma[107].

Nos parece más probable que *hēdē* apunte hacia la prueba, ya que la inmortalidad está presupuesta necesariamente en los desarrollos posteriores, pero la prueba también recupera las demandas de las líneas que preceden. En su desarrollo se descubrirá la *ousía* del alma (245e3), esto es, moverse a sí misma, lo cual es su «naturaleza» (e6) y equivale sin más a «la verdad sobre su naturaleza» pedida en 245c2-3. Habría que incluir dentro de lo pedido en c2-3 también la descripción de la *idéa* o «aspecto» del alma anunciada en 246a2-3, y que da razón de las «afecciones y operaciones» *(páthē te kaì érga)* mencionadas en 245c3-4. En efecto, la prueba de su inmortalidad da cuenta de «operaciones», a saber, moverse a sí misma y poner en movimiento lo demás, pero no de «afecciones», que padece más bien durante sus peripecias en el mito.

No hay que decidir entre un sentido corriente y uno técnico de *arkhé* («punto de partida» y «principio-y-fundamento» respectivamente). El segundo, que el severo carácter técnico del fragmento no puede excluir, implica el primero.

[106] Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I, p. 66 n. 2, lo refiere a c2-4 (citado y criticado por De Vries).

[107] De Vries: la *arkhé* de la demostración es c5-246a2, y el resto del discurso es también una demostración; de lo contrario, la observación sobre los inteligentes y los sabios resulta superflua.

El argumento

El argumento se presenta como un fragmento autocontenido, en un estilo que lo separa del resto del discurso y que ha sido comparado con el de los presocráticos. Muy condensado y de una estructura lógica, pese a las apariencias, muy laxa, presenta además ambigüedades semánticas en puntos decisivos. Ya, y en especial, desde su primera línea.

Psykhè pâsa athánatos, «toda alma es inmortal» (245c5), ha sido interpretado por la erudición antigua y moderna básicamente en sentido colectivo, «toda alma», o distributivo, «cada alma». En el fondo, el primer sentido[108] no excluye el segundo: lo que vale para «toda alma» vale para cada una. Pero esto no obvia los problemas de fondo: 1) si, como está implicado en el mito, la inmortalidad vale para las almas individuales, o si vale sólo para un alma cósmica, con la que en todo caso van a fundirse las almas individuales; *psykhè pâsa* está en relación con *pân sôma* en 245e4; 2) si el «alma», una de cuyas funciones es «animar» los cuerpos, está entendida sin más como el principio vital de éstos, con lo cual quedan incluidos todos los seres vivos, o el argumento sólo se refiere a las almas racionales, divinas y humanas[109].

Con los elementos del texto, estos problemas son indecidibles. En el mito se tratará sin duda alguna de almas individuales de dioses y hombres, aunque ciertos rasgos pueden sugerir una dimensión cósmica, y algún pasaje (249b) menciona almas humanas en formas animales y deja en la penumbra si hay almas totalmente no humanas.

[108] Por el que parece inclinarse la balanza, con diferencias de detalle. Para otras interpretaciones, cfr. en especial Frutiger, pp. 130 ss., Hackforth, pp. 64 s., y Robinson (1995), p. 115 («alma en todas sus formas»).

[109] Pueden verse las referencias antiguas y modernas en Robinson (1971), p. 18, y Moreschini (1992), pp. 199-200. Según Hermias, 102.10 ss., Posidonio parece haber pensado en el alma del mundo, y Harpocración en almas individuales que incluían hasta el alma de las moscas. Hermias mismo, como Robinson en la actualidad, entiende que es el alma noética, en base a la limitación de 245c al alma divina y humana, con remisión a lo *theîon ti* común a hombres y dioses, *Tim.* 41c7, 69c3 (Robinson, 1995, p. 116). Bett (1986), p. 15 n. 25, critica acertadamente que esto restringe el argumento a una sola de las partes del alma tripartita del mito.

Las palabras siguientes, «pues lo que se mueve siempre es inmortal» *(tò gàr aeikínēton athánaton),* se convirtieron en objeto de controversia cuando un papiro (Pap. Oxy. 1017, comienzos del siglo III d.C.) aportó la lección (ya conjeturada por Vollgraff) *autokínēton,* «que se mueve a sí mismo», y fue adoptada, en especial, por Robin en la edición Budé. *Aeikíneton* es la lección de los manuscritos y está testimoniada por Cicerón[110], Hermógenes, Estobeo y Hermias. Semejante respaldo filológico hubiera comprometido la fortuna de la variante, de no ser porque ésta aportaba una simplificación lógica no despreciable en un argumento aparentemente tan estricto y en realidad tan difícil de asir[111]. En las últimas décadas se ha vuelto al texto de los manuscritos.

El desarrollo del argumento

Las reconstrucciones del argumento propuestas por la crítica, desde Hermias, son divergentes, y en cierta medida dependen de la lectura adoptada en 245c5. Pueden rastrearse en Robin y otros autores; Hackforth, Ackrill (1953), Robinson (1971), Bett (1986), ofrecen reconstrucciones explícitas. La lógica del pasaje es resbaladiza. Las líneas más generales del argumento son:

– Hipótesis: Toda alma es inmortal. / El alma es inmortal.
– Definición: Lo que se mueve siempre es inmortal.
– Demostración: Lo que se mueve a sí mismo se mueve siempre.
Lo que se mueve a sí mismo es inmortal.
El alma se mueve a sí misma.
– Conclusión: El alma es inmortal.

[110] *Somnium Scipionis* 6.27, *Tusculanas* 1.23.53, «quod semper movetur, aeternum est». Hay ecos de esta lección, a través de mediaciones, en los textos del Ps.-Plutarco y Estobeo que son la base de Aecio en Diels, *Doxographi Graeci,* pp. 386, 392 (Moreschini, 1992, p. 202 n. 32).

[111] Cfr. Robinson (1971), p. 18: «Es cierto sin ninguna duda que con esta lectura se puede reducir un complicado argumento a las líneas más pulcras de un silogismo aristotélico de la primera figura, pero esto en sí mismo debería tal vez dar pie a la sospecha». Desde el punto de vista lógico, cualquiera de las dos lecciones da un desarrollo coherente (Bett 1986, p. 4 n. 6). La lección recibió importantes adhesiones, pero no parece haber habido ninguna posterior a la reseña de J. L. Ackrill a la edición de Hackforth (Ackrill 1953, p. 278). La crítica decisiva fue el importante artículo de Diano (1947), retomado por Verdenius, p. 276, Robinson (1971), n. 12.; cfr. Decleva Caizzi (1970).

Tò aeikíneton athánaton es tomado como un *éndoxon* por Hackforth (p. 65) y como una definición por Diano (p. 191). Esta definición o axioma sirve como punto de partida y premisa mayor. Tal definición está basada en la idea de que lo vivo se mueve necesariamente y la vida se prueba por el movimiento. Según la correcta observación de Hackforth (p. 65 n. 3), Platón mismo la habría considerado una proposición analítica. Vida y movimiento se identifican y se co-implican *conceptualmente.* No es esto lo que debe ser probado[112], sino que el alma es inmortal, por lo tanto, que el alma se mueve siempre.

Para ello, se demuestra que lo que se mueve a sí mismo (y sólo lo que se mueve a sí mismo) es lo que se mueve siempre[113]. El movimiento de un móvil, en general, puede tener dos orígenes: o el móvil se mueve a sí mismo o es movido por otro. El texto presenta un caso algo más complejo, un móvil que mueve a otro y a su vez es movido por otro. Lo que para moverse –es decir, para vivir– depende de otro, puede ser abandonado por ese otro y, por lo tanto, puede morir, mientras que lo que se mueve a sí mismo «no cesa nunca de moverse porque no se abandona a sí mismo». Es decir, si algo queda definido como lo que se mueve a sí mismo, el automovimiento es su esencia, y, por lo tanto, si *es,* no puede no moverse[114]; y si movimiento = vida, no puede no vivir. En cambio, puede dejar de mover a otro, porque esto no está en su esencia[115].

En buena lógica, se habría demostrado que lo que tiene como su esencia, o en todo caso como propiedad esencial, moverse a sí mismo no puede existir sin hacerlo, lo que no implica que necesariamente deba hacerlo por siempre. La ecuación movimiento = vida parece complicar aquí la lógica de Platón en términos semejantes a lo que sucede en el argumento final del *Fedón* con la vida como propiedad esencial del alma[116]. Si el automovimiento es su propie-

[112] Robinson (1971), p. 20 y n. 12, entiende que es una mayor que a su vez debe ser demostrada.

[113] Robin tomaba *dé* (c6) como adversativo y *dē* (c7) como consecutivo, p. LXXVII n. y su trad. Diano lee *dé* progresivo y *dē* enfático.

[114] Cfr. la traducción de Hackforth, «inasmuch as it *cannot* abandon *its own nature*». La imposibilidad *(cannot)* no está dicha sino supuesta por el texto.

[115] Hackforth, p. 66 n. 1, ve esto como arbitrario; no entiendo por qué.

[116] Bett (1986), pp. 5-7; el paralelismo entre los argumentos sería que, en *Fedón,* el alma tiene la propiedad de dar vida, como aquí la de estar en movimiento. Bett, p. 6 n. 9, da como irrelevante el recurso a las ideas en el argumento del *Fedón.* No creemos que sea así.

dad esencial, no puede perderlo y continuar existiendo, pero puede perderlo y en ese caso perecer.

Ahora bien, lo que se mueve a sí mismo es también «fuente» *(pēgē)* y «principio-y-fundamento» *(arkhé)* de los demás móviles, cuyo movimiento depende del suyo. El análisis de la noción de principio = *primer* principio necesario del movimiento existente garantiza su carácter de no-engendrado. Lo que llega a ser a partir de otro, por definición, ya no es principio, y es necesario postular un primer principio so pena de un regreso al infinito. El horizonte del argumento excluye *a priori* la posibilidad de que algo llegue a ser *ex nihilo*. Un principio sólo puede ser como no-engendrado. De este modo queda demostrada en forma analítica la eternidad del principio *a parte ante,* en el pasado. El texto presenta el paso siguiente como una consecuencia también necesaria del carácter no-engendrado del principio: «Y, ya que es no-engendrado, es necesario que sea también imperecedero». Este argumento, que Platón recibe de una tradición, no tiene para nosotros ninguna necesidad[117]. Platón mismo avanza un segundo argumento. Esto –que el principio perezca– no puede suceder, porque, si así fuera, cesaría el movimiento y el mundo colapsaría. El principio, como principio primero y último del movimiento, no tiene nada por detrás. Si pereciera, y todo el movimiento pereciera con él, no habría nada –ni él mismo, ni otra cosa– a partir de lo cual pudieran regenerarse él mismo y el movimiento que depende de él.

Aquí el elemento empírico se vuelve evidente. Ya la primera parte de la argumentación, orientada hacia la eternidad *pasada* del principo, era pulcramente analítica, pero hipotética. El principio del movimiento es no-engendrado, *si* es que hay movimiento, y esto sólo nos lo puede informar la constatación empírica del hecho actual del movimiento[118]. La segunda parte, orientada hacia su eternidad *futura,* no es analítica en ningún sentido. No se

[117] Para Hermias (117.17), la demostración de que el principio es no-engendrado basta para demostrar que es imperecedero. Cfr. Bett (1986), pp. 8-9 (en n. 14, lo cita como *puzzling* e incomprensible). Hermias todavía se está manejando con las evidencias de una línea de pensamiento metafísico que arranca por lo menos de Meliso, 30B2, y de Parménides 28B8, leído por Platón a través de Meliso (cfr. F. J. Olivieri en C. Eggers Lan *et al., Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos, BCG, II, 1979, pp. 85-88 y 70-71).

[118] Como recuerda Luis Gil, la deducción platónica de un primer móvil inspira la aristotélica del primer motor inmóvil y una de las pruebas de la existencia de

dice por qué el mundo no puede colapsar. Su existencia no parece ser necesaria. Para el principio es esencial el moverse a sí mismo, pero no el mover a otro; de lo contrario, estaríamos demostrando la eternidad de *todo*. Por lo tanto, la eternidad del devenir mundano, de la *génesis,* no puede deducirse de la eterna actividad del principio. El argumento es válido, en todo caso, sólo en el horizonte de la eternidad del mundo, porque no se ha demostrado que el semoviente inengendrado sea, además, *necesario*. ¿No podría ser destruido por otro ente, aun por los que dependen de él (que a la vez se autodestruiría); o bien no podría destruirse a sí mismo?

En el último paso, Platón parte de la constatación empírica de que hay cuerpos a los que el movimiento les viene «de fuera» *(éxothen)* y otros a los que les viene «de dentro» *(éndōthen)*[119] para concluir de ello que el alma se mueve a sí misma. El paso es peligroso: ¿por qué «de dentro» y no «por sí mismo»? Estaríamos a punto de establecer que *el cuerpo* es inmortal. Pero el lenguaje viene a salvarnos. El cuerpo es *émpsykhon* (e6), «animado» = tiene la *psykhé* «dentro», y entonces se mueve por la presencia en él de la *psykhé*. Cuando la *psykhé* se retira del cuerpo, queda el cadáver (*sôma,* en su sentido homérico), que ya no se mueve por sí, es decir, «desde dentro», desde donde estaba el alma que lo ponía en movimiento y que ya no está. Estamos en plena representación homérica y popular de la muerte, y sólo faltaría, casi, decir que la *psykhé* partió al Hades. En realidad, la dificultad ya ha sido salvada con la fórmula previa (e2-4): la inmortalidad implicada en el automovimiento es la *entidad (ousía)*[120] del alma y, por lo tanto, su noción

Dios de Tomás de Aquino. Por otra parte, Platón ha tomado en consideración, en otros lugares, la tesis eleática del todo inmóvil (*Teet.* 180e) o la de Anaxágoras (59B1) de un estado original indiferenciado y estático y un origen del movimiento (*Leyes* X 895a-b). El argumento no entra en colisión con el *Timeo,* no porque en éste se trate de un mito (*pace* Robin, p. 35 n. 1), sino porque el alma del *Timeo* no es *autokíneton*. El Alma del Mundo recibe su movimiento del Demiurgo durante el proceso de su formación (36c); luego es capaz de controlarlo por sí misma y de controlar los movimientos propios de lo corpóreo (34c), que posiblemente hayan recibido su impulso inicial de las sacudidas del receptáculo (52e-53a).

[119] Sean los seres vivientes, sean (Festugière 1947, p. 21) los movimientos regulares de unos peculiares vivientes, los astros (A.-J. Festugière, «Platon et l'Orient», *Rev. Phil.* 3 [1947], p. 21).

[120] En el primer discurso de Sócrates, 237c3, ya se ha pedido en general el conocimiento previo de la *ousía*. En 270e, la «entidad de la naturaleza» *(ousía tes phýseos)* del alma tiene un sentido diferente.

o definición *(lógos)*. Así nos queda la definición esencial: semoviente y, por lo tanto, inmortal = alma, retomada en e7-246a2 como semoviente = alma = inengendrada e inmortal[121]. Con ello parece excluirse la posibilidad de que hubiera alguna otra clase de semovientes que no fueran alma[122].

Si damos por demostrada la proposición inicial, «toda alma es inmortal», nos reencontramos con todos los problemas que ella planteaba al ser enunciada y algunos más. Según el argumento, «*todo* el cielo y *todo* lo que se genera» (d8-e1), el mundo *en su totalidad,* no puede colapsar. La fraseología y la estructura del argumento sugieren muy fuertemente la *unicidad* del principio y, ya que ese principio resultará ser alma, se deduciría la unicidad del alma. La extensión del argumento a las almas individuales, humanas o divinas, es más que problemática.

Además, sabemos por experiencia que los cuerpos que se mueven «desde fuera» son movidos por los que se mueven «desde dentro»: *yo* arrojo la piedra. Pero hay también grandes movimientos de cuerpos de esta clase, por ejemplo las masas elementales de agua o aire, cuyo agente no percibimos. Es necesario, sin embargo, suponer un semoviente, es decir un alma, en el origen de estos fenómenos. El mito encontrará con comodidad, en la representación y el lenguaje, el sujeto de estas acciones: Zeus (antiguo sujeto atmosférico de los verbos impersonales, «Zeus llueve»). Pero en un nivel conceptual, la demostración parece valer en un plano cósmico, el de un Alma del Mundo[123]. Sin embargo, en ningún momento se alude a un Alma del Mundo, y a su vez el mito propone y requiere la *pluralidad, individualidad* y *diversidad* de las almas. En sí misma, la suposición de un alma cósmica no es incompatible con una multiplicidad de almas individuales, que, o bien proceden de y se disuelven en ella, o de lo contrario deberían ser, cada una, un principio originario y eterno[124].

---

[121] Cfr. *Leyes* X, 895d-896a. Por supuesto, el carácter de inengendrada es mucho más que la preexistencia del alma en el *Fedón* (Robin, p. 35 n. 1), y también que la mera anterioridad del alma automotriz de *Leyes* X.

[122] Se ha demostrado que el alma es semoviente, pero no que todo semoviente es alma. Esto último es válido sólo si se los hace equivaler por definición (Rowe, 245c7-246a1 n.).

[123] Cfr. Moreschini (1992) para la cuestión en la Antigüedad tardía, especialmente el medioplatonismo, que la conecta con el *Timeo*.

[124] Tampoco el alma de *Leyes* X es un Alma del Mundo. En el *Timeo,* las almas individuales conviven con el alma cósmica, pero todas ellas son generadas.

El argumento del *Fedro* tiene semejanza con el que es atribuido a Alcmeón de Crotona por varias fuentes, la principal de la cuales es Aristóteles, *De anima* A 2, 405a29 ss. (22A12): «Alcmeón parece pensar acerca del alma de manera semejante a ellos [Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito, que piensan al alma en movimiento], pues dice que es inmortal por asemejarse a las (entidades) inmortales, y esto por estar siempre en movimiento, pues todas las cosas divinas –la luna, el sol, los astros y el cielo todo– están siempre en movimiento continuo»[125]. Como se ve por este testimonio, lo que Platón ha tomado de Alcmeón –si es que lo ha tomado de él– es la conexión de la inmortalidad con el movimiento perpetuo, añadiéndole el moverse a sí mismo y el carácter de principio.

También se ha relacionado el argumento del *Fedro* con el argumento final sobre la inmortalidad del alma del *Fedón* (102a-107b). En ambos, en efecto, Platón echa mano de una propiedad esencial, categoría lógica que acaba de ponerse en claro en los pasajes preparatorios del argumento del *Fedón* (103c-105b). En este diálogo, el alma está caracterizada esencialmente por la vida, así como en el Fedro lo está por el movimiento. Y en los dos casos, la lógica de Platón se complica por la introducción del problema de la inmortalidad. En el *Fedón,* si una entidad empírica participa en una idea

---

C. Eggers Lan (1992), en una lectura del mito del *Fedro* que lo despoja de su alcance cosmológico a favor de una lectura ontológico-existencial inmanentizante, admite para la figura de Zeus un atisbo de alcance cosmológico, que en el *Fedro* no tiene ningún desarrollo y deberá esperar hasta *Timeo* y *Filebo*. Bett (1986), pp. 10-15, propone entender «alma», en «toda alma», como un término de masa *(mass term)* análogo a «agua» o «electricidad», es decir, un *stuff* o material que puede compatibilizar la individualidad de ciertas características que lo hacen, por ejemplo, agua, con su individualización de hecho en determinadas piscinas o corrientes. En el caso particular del alma, entre estas características o propiedades estaría la de ser inmortal. Esto nos obligaría a la difícil suposición de que la inmortalidad es una propiedad, no sólo del *stuff,* sino de cada una de sus individualizaciones; en la comparación, que cada gota, piscina o corriente de agua es eterna.

[125] El testimonio está contrabalanceado por la enigmática afirmación de 24B2, [Arist.] *Probl.* 17, 3, 916a33 ss., «Alcmeón dijo que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin». J. Barnes (*The Presocratic Philosophers,* 1979 [ed. cast.: *Los presocráticos,* Mádrid, Catedra, 1992, pp. 142-149]) recorta 245c5-8 y e4-246a2, con omisiones, como base para reconstruir el argumento de Alcmeón, dando el resto como un «injerto inusualmente burdo» de Platón.

que implica necesariamente otra, participa también en ésta. El alma implica la Vida. Esta alma, se supone, es el alma individual, pero el argumento parece generar subrepticiamente una Idea de Alma, contraria a todas las doctrinas platónicas. Si intentamos normalizar sus ejemplos, especialmente entre 103c-106d, donde en muchos casos es indecidible si se está hablando de Ideas o de cosas sensibles, obtendríamos un esquema del tipo:

1) Idea de lo Impar [= Idea de un contrario que es propiedad esencial de otras Ideas] → 2) Idea del 3 → número 3 [= grupos de tres cosas].
1) Idea del Calor → 2) Idea del Fuego → 3) cuerpos calientes o ardiendo.

Pero

1) Idea de Vida → 2) [Idea de Alma] → 3) *alma individual* → 4) cuerpo vivo.

El problema no es lógico, sino metafísico. Aun si admitimos que el alma puede ser una Idea, el argumento no se dirige a probar la inmortalidad de la Idea de Alma –las ideas son inmortales por definición, 79d2, 80b1– sino del alma individual, y el juego ontológico de la teoría de las ideas no tiene un lugar para ella. El alma individual no es la Idea de Alma como tal, ni es tampoco la animación *del cuerpo*. El problema en el argumento final del *Fedón* es que el alma esencialmente no es una idea, pero se la hace funcionar como tal. Y si se la toma por una idea, entonces el alma individual, cuya inmortalidad se pretende probar, no sería sino la hipóstasis de la participación de un cuerpo en esa supuesta Idea.

El alma constituye una realidad de tipo radicalmente «subjetivo», un «sí mismo». El alma no puede ser una Idea porque no es ni una cualidad (la vivificación o el movimiento), ni tampoco en rigor está pensada como una substancia, una «cosa». El alma –el sí mismo– no tiene «aspecto» de nada: es un núcleo de actividad cognoscitiva y práctica cuya relación con las Ideas consiste en conocerlas (o no) y en decidir la acción en consecuencia. Pero esto mismo es lo que hace deseable su (nuestra) supervivencia; y para ello hay que darle al «sí mismo» espesor óntico. El *Fedón* puede verse como el gran operativo de convertir un «sí mismo» en «cosa». La estrategia

es hacer ingresar al alma en el nivel ontológico superior y en su temporalidad eterna, pero el verdadero paradigma y *télos* de esta aspiración –lo haya visto o se lo haya confesado Platón o no– no era la Idea sino el «dios» que *Fedón* 106d menciona entre lo que es inmortal. En el *Fedón*, el alma es «afín» a las Ideas y tiende a adquirir su mismo carácter estático y simple, y en la medida en que lo logra participa de la atemporalidad de aquéllas. El argumento del *Fedro* tiene la enorme ventaja de convertir el alma en un centro dinámico. Aquí es el movimiento lo que garantiza la inmortalidad del alma, sin que ella deje de experimentar las peripecias de una historia.

El mito del Fedro

Los mitos platónicos suelen estar delimitados dentro de un diálogo con claridad, pero los elementos y el lenguaje míticos aparecen también entretejidos en el resto del texto. El *Fedón* es un buen ejemplo de ambas cosas. En el *Fedro*, es usual delimitar como «el mito del *Fedro*» o «del carro alado» el pasaje del segundo discurso de Sócrates entre 246a-257a.

Empecemos despejando un equívoco. Suele llamarse «mitos» a textos platónicos que no lo son, pero contienen imágenes muy fuertes, como la de la Caverna, que sólo es la parte figurada de una alegoría. En sentido estricto, tampoco el gran mito de la Palinodia es –o al menos no comienza siendo– un mito sino una comparación. Tras demostrar, en lenguaje riguroso, la inmortalidad del alma y su carácter de *autokíneton*, es necesario dar cuenta de su «aspecto» o «naturaleza». Es aquí donde la dificultad del tema, que podría en principio recibir un tratamiento dialéctico, justifica la comparación: «Decir cómo es [el alma], requeriría una exposición extensa, de un carácter por completo divino, pero a qué se parece, una humana y más breve. Hablemos, pues, de esta manera. Se parece a...» (246a). La comparación con un carro, sus caballos y su auriga, se convierte en mito al desarrollarse luego como una «historia» de dioses y hombres, intersectada por otra historia humana de amantes felices, e incorporará sin problemas pasajes teóricos duros (p.e., 249b-c).

Gorgias, Fedón y *República* contienen mitos escatológicos sobre el destino del alma, un tema que en cada caso es necesario para la argumentación general, pero que no puede resolverse teóricamente. El «mito» del *Fedro* tiene elementos de escatología pero no es un mito

escatológico[126]. *Fedón* y *República* en especial han desarrollado doctrinas sobre el alma independientes de los mitos respectivos, y estos sólo les afectan en su aspecto moral. El pasaje del *Fedro,* por el contrario, viene a integrar una *teoría* del alma (que tratamos en la Introducción) que podría haberse completado también por otros medios discursivos. Parece responder de un modo bastante directo a la pregunta abierta en 230a acerca de la naturaleza simple o compleja del alma, y en este aspecto aportará modificaciones importantes con respecto a otros diálogos. Para aumentar nuestra confusión, Sócrates remachará en 265b-c su carácter de historia semipoética, que puede haber seguido, por casualidad, alguna pista buena entre muchas extraviadas. Los grandes mitos de otros diálogos no son puestos en duda (*Rep.* X), o son presentados como algo sólo verosímil, pero cierto en sus contenidos esenciales (*Fedón* 114c-d). El desinterés de Sócrates por la verdad detrás de los mitos, expresado en 229c ss., se extiende irónicamente a su propio trabajo mitopoiético[127].

Mortales e inmortales

La imagen del carro sirve, en primer lugar, para explicar una posible paradoja oculta en el lenguaje: *zôion,* el ser vivo, es, según 245e, el cuerpo *émpsykhon,* el cuerpo animado. Por definición, un viviente es el compuesto de alma y cuerpo[128]. Como todo compuesto, es separable en sus partes, y esta separación es llamada muerte[129]. «Viviente» y «mortal», por lo tanto, son sinónimos: «se llama "viviente" al conjunto de un alma y un cuerpo ajustado a ella, *que recibe (además) la denominación de "mortal"*» (246c). En los términos del texto, la *psykhé* desencarnada que cae termina «aferrándose a algo sólido», que queda convertido en su lugar de residencia: el cuerpo. Esta unión, inestable y destinada a disolverse, constituye lo que puede llamarse con las denominaciones de doble circulación

[126] C. Eggers Lan (1992), p. 41; tampoco es un mito genético para explicar la «caída» del alma.

[127] Cook (1985), p. 434.

[128] Así es usada la palabra, en forma consistente, en el *Timeo,* salvo para el «viviente eterno». El *Epínomis* 981a define el uso «natural» del término «viviente» como la reunión de un alma y un cuerpo que engendra una sola forma *(morphé).*

[129] *Fed.* 78b-c, 64c.

«viviente» y «mortal». La inestabilidad es tan propia de la unión de alma y cuerpo que esa doble circulación del significado no admite obstrucciones. En el género «viviente» se aloja uno de los ejes fundamentales del horizonte griego, la división mortal/inmortal, que funda la de hombres/dioses[130]. «Viviente inmortal», la unión de algún modo *natural* de alma y cuerpo, no puede ser propiamente pensada y es objeto sólo de representación, esto es, da como resultado la imagen que tenemos de un dios. Lo ilógico en ella no es que un dios tenga un cuerpo, que como «viviente» necesariamente posee, sino la unión *eterna* de ambos componentes. El problema es ajeno a la representación popular u homérica, donde no se habla de *psykhé* en relación a los dioses, y se presenta sólo a la racionalización filosófica[131]. Es un resultado de la asimilación platónica sensible = corpóreo = mortal y no-sensible = incopóreo = inmortal. Las almas encarnadas en hombres (y en otros seres vivos) se alojan en un «cuerpo de tierra» (246c). Los dioses-astros del *Timeo* tienen un cuerpo principalmente de fuego[132]. El *Fedro* no dice nada respecto de los cuerpos divinos, pero subraya tan fuertemente el carácter puramente imaginativo e insuficiente de lo dicho acerca del «viviente inmortal», que vuelve inútil de antemano cualquier especulación. En cambio, cuando la vida se plantea fuera de los términos de alma y cuerpo, en un uso filosófico anómalo que la refiere al nivel ideal (*Sofista* 248e y el «viviente eterno» del *Timeo*), su eternidad no presenta problemas, pero Platón no explica en absoluto qué noción de vida está poniendo en juego en esos lugares.

¿Hay una dimensión cosmológica en el mito?

En 246b6 se retoma la fórmula de 245c5, *psykhé pâsa,* que tradujimos en un caso como «toda alma» y en otro como «todo lo

[130] Y no hombre/naturaleza, o Dios (lo transcendente)/hombre/naturaleza, basadas en la teología cristiana.

[131] No hay que perder de vista que la noción de alma como principio de animación se constituye sobre el transfondo homérico. No se puede, en rigor, concebir al dios como *alma* o atribuirle un alma, ya que *psykhé* es algo orgánico propio de los vivientes mortales, el aliento, en realidad el último aliento que al abandonar al hombre lo convierte en *sôma,* «cadáver» (Introd. y Nussbaum, 1972, n. 4).

[132] Los dioses creados y visibles del *Timeo* son inmortales sólo *de facto,* por la voluntad del demiurgo de no disolverlos (41ab).

que es alma». «Lo que es alma» no existe sino como almas, centros individuales de actividad, y en un sentido las traducciones se equivalen. La *psykhé* es *mi* vida única e instranferible, un núcleo necesariamente *individualizado*[133]. La expresión reaparece en una frase que, con la reiteración de formas de «todo» («Todo lo que es alma cuida de todo lo que es inanimado, y circula por la totalidad del mundo»), parece tener resonancias cosmológicas. En el contexto del mito, se mencionan las almas de los dioses, los hombres y otros vivientes (249b). Si fuera posible postular un Alma del Mundo, sería también un individuo.

Las almas toman a su cuidado los cuerpos. «Todo lo que es alma cuida *(epimeleîtai)* de todo lo que es inanimado» puede entenderse distributivamente, como que cada alma ha de encargarse de un cuerpo. Las almas divinas, en la representación que nos hacemos de ellas, están eternamente unidas a su cuerpo. Las almas humanas conocen periodos en que no están encarnadas en un «cuerpo de tierra», aunque aun entonces estén fuertemente somatizadas (Introducción). Queda en la sombra qué sucede con las almas que sólo podrían ir a seres vivos no humanos (249b). Menos todavía se nos informa si hay un resto de lo inanimado que requiera para su cuidado general un alma cósmica. El Alma del Mundo del *Timeo* es una realidad creada y su control sobre los movimientos del Cuerpo del Mundo sólo está sugerido (34c). *Fedro* y *Leyes* X tienen en común el alma que se mueve a sí misma y es previa a los cuerpos y principio de su movimiento. *Leyes* X ubica explícitamente la cuestión del alma en una dimensión cósmica, pero no postula un Alma del Mundo. La frase de *Fedro* de 246b6 es lo que más se aproxima a pasajes como, p.e., *Leyes* 896d-897b.

El alma circula por todo el mundo, es decir, por todo el universo visible *(ouranós)*. Cuando es «perfecta» *(télea)*, esto es, cuando está en su figura propia y es «alada», «se mueve por las alturas» *(meteōroporeî)*, más precisamente en el espacio de *tà metéōra*, de los fenómenos que se dan entre el cielo y la tierra, en los ámbitos que nosotros distinguimos como astronómico y meteorológico. Aquí pueden leerse las evoluciones de los dioses, pero también la base de una interpretación cosmológica. Esta última se reforzaría

[133] A diferencia de otra palabra, *pneûma, spiritus,* el «soplo» que sale de y vuelve al aire que respiramos, que incorporamos sin poder apropiarnos de él, y que mucho después, a través del *pneûma* estoico, se convertirá en el Espíritu y la Comunidad.

si adoptáramos la traducción usual de la frase, según la cual «circula por todo el cielo *(ouranós)*, tomando a veces un aspecto, a veces otro» y «administra *(diokeî)* el cosmos (= mundo) entero». Debemos justificar nuestra traducción de la frase, que invierte el significado de los términos clave.

La traducción usual produce algunas crepitaciones no escuchadas. Si *ouranós* tiene su sentido primario de «cielo», sólo las almas que han conservado o recuperado las alas circularían por él. Ahora bien, mientras conservan ese estado no cambian de aspecto o forma; esto les sucede al caer a tierra y animar un cuerpo mortal. «Perfecta y alada» y «aferrada a un cuerpo de tierra» explican los distintos aspectos mencionados en la línea precedente. A su vez, tomando *kósmos* como «mundo» en *pánta tòn kósmon diokeî* –sin olvidar el sentido primario de «orden»– y *dioikeîn* como «administrar», resulta que el alma, en su estado perfecto y desde ese lugar superior, se ocupa de administrar y ordenar todo el mundo. (También las almas encarnadas «administran» al menos aquellas partes del «mundo» que son sus cuerpos.) La crítica nunca terminó de precisar el momento en que la palabra *kósmos,* cuyo sentido primario es «orden»[134], pasó a significar «mundo», aunque ha de haber sido un momento relativamente tardío. La *Paideia* de W. Jaeger sancionó la atribución del sentido de «mundo», a través de «orden del mundo», a los llamados presocráticos, con el capítulo que, ya desde el título, identifica la naciente «filosofía» con «el descubrimiento del cosmos». Pero en los pensadores del siglo V sólo está documentado el sentido de «orden», a veces y sólo a veces con alcance cosmológico[135]. En el siglo IV, desde Isócrates y Platón, aparece para *kósmos* el sentido de «cielo»

[134] Cfr. J. Puhvel, «The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*», *Am. Jour. Phil.* 97 (1976), pp. 154-157. «Los indicadores semánticos apuntan a una noción de ordenamiento, adorno, arreglo y estructuración de unidades discretas o partes en un todo que es "apropiado" en sentido práctico, moral o estético», p. 154. El significado de «orden» es concreto: formaciones militares (*Il.;* en *Od.* también en contextos civiles); orden político (en Creta, *kósmios* es título de magistrados); usos técnicos y estéticos, de los cuales el más conspicuo es el arreglo de la mujeres, nuestra «cosmética».

[135] *Paid.,* pp. 150-80, esp. p. 159. Cit. en A. Finkelberg, a quien seguimos en la interpretación y traducción del texto, «On the History of the Greek *kósmos*», *Harv. St. Class. Phil.* 98 (1998), p. 103; cfr. esp. I-II. La cuestión no parece haber sido debatida después de G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (1954), con algunas reacciones (Finkelberg, nn. 3 y 7). El sentido transicional de «orden del mundo», como extensión del orden humano a un ámbito natural, no pasaría de ser una construcción artificial de la crítica (p. 106).

(= *ouranós*). En el mismo periodo aparece la extensión de *ouranós* de «cielo» a «mundo», posiblemente en Platón mismo. También sería platónica, pero no anterior al *Timeo*, la extensión de *kósmos* a «mundo» o «universo»[136].

En nuestro pasaje, *ouranós* en 246b7 tiene el sentido platónico de «mundo», la totalidad del universo visible por la que el alma «circula» *(peripoleî)*, cambiando de aspecto[137]. *Kósmos* en c2 tiene el uso, también regular en Platón, de «cielo». *Dioikeîn*, traducido usualmente como «administrar» o «controlar», tiene más bien su otro sentido de «habitar», en relación a c3, *katoikistheîsa*, «establecida»: el alma alada habita el cielo y el alma caída se establece en la tierra, en un «cuerpo de tierra»[138].

Hasta aquí, la presencia de una dimensión cosmológica del texto y la alusión a un Alma del Mundo resultan indecidibles. Una respuesta afirmativa debería basarse en el carácter de principio del movimiento del alma y en 246b6, «todo lo que es alma cuida de todo lo que es inanimado», apoyándolo en la discutible traducción del resto de la frase (b-c) que acabamos de revisar. La traducción alternativa que proponemos no contribuye a afirmarla, pero tampoco la excluye. La cuestión tiene que ser replanteada en otro terreno, el de la concepción de los dioses.

[136] *Kósmos* = «cielo»: Isócrates, *Paneg*. 179, *Busiris* 12 («clima», en paralelo con el uso derivativo de *ouranós*); Platón, *Leyes* 820e-821b, cfr. hasta 822d, *Fil.* 23e, *Cri.* 121c3, *Tim.* 27a (Finkelberg, pp. 122-126). *Ouranós* = «mundo», ya desde *Rep.* 509d (p. 125). *Kósmos* = «mundo» en *Timeo, Político* y *Filibeo*, conviviendo con los sentidos de «orden» y «cielo», pero no en *Leyes*, en donde Platón parece evitarlo en forma deliberada. *Tim.* 27a6 y *Pol.* 269d8, al introducir este sentido, necesitan definirlo en relación a *ouranós* = mundo. Posiblemente, *Timeo* necesitaba un nombre resultativo de *diakosmeîn* (el verbo para la acción cosmogónica), porque *diákosmos/diakósmēsis*, ya en uso, designaban la acción misma (pp. 127-131).

[137] *Peripoleîn* podría traducirse como «ir en círculos», «ir de un lado a otro» o (LSJ *ad loc.*) «atravesar». El alma «va y viene» por el mundo ocupándose de lo inanimado. El sentido de «describir círculos» correspondería a la hipótesis, que no compartimos, de dioses astrales. Las almas circulan por el mundo visible cumpliendo sus funciones habituales, «atraviesan» hacia arriba el mundo para la contemplación hiperurania y hacia abajo al caer hacia la tierra. Así, el alma «circula por la totalidad del mundo, tomando a veces un aspecto, a veces otro».

[138] Finkelberg, p. 127. En *Leyes* 896d10-12 la *psykhé* «administra» *(dioikeîn)* el *ouranós*, «administrando a» y «habitando en» *(dioikoûsan kaì enoikoûsān)* todos los cuerpos móviles.

Los dioses

Y la concepción de los dioses en Platón es un terreno espinoso. Los personajes de los diálogos, por supuesto, se refieren constantemente a los dioses de la religión homérica y cívica, y el personaje Sócrates se presenta con la piedad propia de un ciudadano irreprochable, mantenida dentro de límites razonables y racionales y que más de una vez deja oír el sonido hueco de la retención mental. Hacia la madurez del filósofo aparece, conviviendo con la piedad común y siempre en forma de alusiones, una fraseología que ha sido leída como órfico-pitagórica. En los últimos diálogos Sócrates, algo cansado, abandona el centro de la escena. Tampoco sus amigos son ya gente de la calle, sino más bien académicos dedicados a la alta especulación. Las referencias a los dioses tradicionales, en los que Platón seguramente no cree, desaparecen o se convierten en ironía. En cambio, en algunas oportunidades se nos ofrecen trozos de teología especulativa y científica.

En Platón no hay un ente supremo que pueda ser llamado Dios. Ese lugar lo ocupan, en los diálogos medios, las Ideas, pero éstas son el neutro «lo divino» (*Fedón* 80b1). El ápice de la estructura ideal en *República*, el Bien, no es un dios y mucho menos una personalidad divina. En cambio, en *Timeo* y *Leyes* Platón inaugura una religión astral, en la que los cuerpos celestes, cuya trayectoria regular se adjudica a una inteligencia, son «dioses visibles»[139]. Esa religión se consolida en el *Epínomis*, sea quien fuere su autor. Los astros eran considerados divinos por el politeísmo popular, aunque no fueran objeto de culto. La religión astral de Platón no tiene conexión con estas creencias y es puramente racional-filosófica. Pero los astros, entidades visibles, son presentados siempre como dioses subordinados, creados por el Demiurgo en la estructura mítica del *Timeo* y vagamente ligados a la divinidad del «alma» en *Leyes* X.

El *Timeo* sólo da una astronomía incompleta, muchas veces limitada a indicaciones o postergaciones, en un contexto cosmológi-

[139] Además, en varios lugares de *Tim.* el Modelo y su contenido de Ideas son llamados «dios», «dioses»; el mundo es el «dios sensible» (37c, «imagen nacida de los dioses eternos»; 92c, «dios sensible imagen del dios inteligible»). El Demiurgo, en contraste con el mundo, es llamado «el dios que existe siempre», 34a-b. Dentro del aparato mítico del texto, esta terminología, que incluye en la divinidad la totalidad sensible tanto como la inteligible, no es sorprendente.

co míticamente narrado. *Leyes* X, dominado por preocupaciones teológicas, es sumamente vago. No podemos esperar del mito del *Fedro* nada de antemano, ni en el terreno astronómico o cosmológico ni en el teológico. Se pueden reunir los datos que ofrece. La dicotomía mortal/inmortal se traduce en la división entre el alma siempre alada y el alma que puede perder (y recuperar) las alas (246b-d). La explicación del hecho, aparentemente anómalo, de que el alma, realidad alada, caiga (246d ss.), abrirá hacia el relato de la vida feliz de los dioses y el drama de las almas no divinas.

La raza de los dioses habita en las alturas. Su jefe, Zeus, conduce su tronco alado, «pone orden en todo *(diakosmôn)* y cuida de todo *(epiteloúmenos)*»[140]. Detrás de él va el «ejército» *(stratiá)* de dioses y démones, distribuidos en once divisiones comandadas por once de «los doce» dioses (cfr. 247a n.). Hestia se queda en el hogar o casa *(oîkos)* de los dioses. Los demás, «al hacer cada uno lo que le es propio», evolucionan por el cielo, ofreciendo «visiones beatíficas»[141], y son seguidos por quienes «quieren y pueden». Esta vaga referencia podría aludir a otros dioses o a *daímones* y –por el «pueden»– a almas humanas. No se nos dice quiénes son los *daímones*. Tal vez divinidades secundarias, las almas no divinas mientras no están encarnadas, o ambas[142].

Estos recorridos son distintos del que hacen los dioses hacia la cúspide del cielo para el «banquete» inteligible. Aquí sí se nos informará largamente de que son seguidos en lo posible por almas humanas que tratan de asemejárseles y de acompañarlos en la subida y la contemplación (248a y c, 250c, 252c ss.; las frases que aluden a formar parte del «cortejo» también incluyen los movimientos anteriores). Al llegar arriba, la revolución (¿del mundo en su totalidad o del cielo de las estrellas fijas?) transporta a los dioses, que contemplan lo que hay «fuera». Su *diánoia* se alimenta de este espectáculo inteligible, que quedan contemplando hasta que la revolución los lleva «al mismo lugar» por el que salieron. El dios entonces se introduce nuevamente en el interior y «vuelve a la/su casa» (¿junto a Hestia?), donde el auriga hace descansar los caballos y los alimenta con néctar y ambrosía. «Y ésta es la vida de los dioses» (246d-248a). El texto mezcla rasgos de psicología divina y de metafísica (contemplación de las Ideas), elementos de la religión homérica, popular y cívica, y otros que podrían interpretarse como astronómicos, cosmológicos y quizás astrológicos, todo dentro de una trama cuya narrativa no deja de ramificarse. ¿Qué nos queda de sus sugerencias?

[140] El personaje mitológico facilitaría la confusión entre el auriga y la *psykhé* en su totalidad; es difícil pensar a «Zeus» como un conjunto heterogéneo, uno de cuyos elementos es una figura antropomórfica, y tendemos a identificarlo con ésta.

[141] En 247a4-6 interpretamos que las «visiones beatíficas» son las *diéxodoi*, «evoluciones» de los dioses, palabra usada para los movimientos de los astros. Esta lectura acercaría estos dioses a los dioses astrales. Una interpretación alternativa supone que son los dioses los que disfrutan de esas visiones en los caminos interiores del cielo.

[142] Cfr. McGibbon (1964), p. 56, De Vries, Rowe, que recuerda Empédocles B115.5.

En primer lugar, el mito tiene alguna obligación de respetar, aunque sea en forma muy relativa, las figuras olímpicas. Los nombres propios que se mencionan corresponden a divinidades tradicionales. Los dioses se reúnen en un banquete, como los homéricos, pero éstos consumen néctar y ambrosía, alimentos que aquí quedan reservados para los caballos, que son las partes irracionales y somatizadas de las *psykhaí* divinas. El número doce, además, recuerda la lista semicanónica de las doce divinidades mayores de la religión griega. El número podría también ser un dato para encontrar un posible sistema astronómico contenido en el mito, y ha sugerido además conexiones astrológicas. Los nombres mitológicos también son nombres de planetas (cfr. *Epin.* 987b-d). La palabra que interpretamos como evoluciones de los dioses en el cielo, *diéxodoi* (247a, cfr. n. 18), puede designar las órbitas de los astros. Y la tentación de leer el texto desde la religión astral que Platón funda en otros diálogos es difícil de evitar.

La reconstrucción del hipotético sistema astronómico aludido depende de un dato que el texto, al menos en forma explícita, no ofrece: la centralidad de Hestia. Hestia es la diosa del hogar (posiblemente la latina Vesta), no mencionada en Homero y convertida por Hesíodo en la primogénita de Cronos y Rea (*Teog*. 453-454). Platón no la identifica con ninguna entidad astronómica o cosmológica –como, por lo demás, a ninguno de los dioses que menciona–. En 246d6-7 se informa de que la raza de los dioses habita «arriba», región por la que circulan Zeus y los demás dioses, aunque luego, para llegar a la «cúspide», deberán ascender todavía más (247a8-b1). De Hestia se dice solamente que se queda sola en el *oîkos* de los dioses, que, es de suponer, es adonde regresa cada dios luego de la contemplación (*oikáde,* 247e4). Si los dioses ascienden, Hestia permanecería «abajo», en la casa. ¿Pero por qué el

oîkos de los dioses, al cual regresan a descansar después de la contemplación, debería ser el centro cósmico y no un lugar eminente del mundo visible, como el Olimpo tradicional o –si se trata de astros– la región interior del cielo donde circulan en sus órbitas (con lo cual cada planeta volvería, no a *la* casa, sino a *su* casa propia)?

El hogar, el fuego alrededor del cual se disponen los dioses familiares, es el centro simbólico, y muchas veces físico, de la casa. Esta posición permitió identificar a Hestia con la tierra central[143]. Un posible sistema astronómico fue propuesto por Robin en base al comentario al *Timeo* de Calcidio (siglo IV d.C.)[144], que identifica a Zeus como el cielo de las fijas, al que siguen los siete planetas. Luego vienen tres regiones, el éter, el aire y el agua, habitadas por *daímones,* y la tierra inmóvil en el centro. Estas regiones proceden de *Epínomis* 984b ss., donde el éter y el aire están poblados de *daímones* diáfanos e imperceptibles, y el agua, de semidioses formados del agua misma. Pero estas entidades, como observa Hackforth (p. 74), carecen de jefe. El agregado de Calcidio es a todas luces artificial. El fuego del hogar llevó también a ubicar a Hestia en el sistema atribuido por Aristóteles a los pitagóricos, cuyo rasgo más notable es el fuego central que desplaza a la Tierra, convertida en un planeta que gira a su alrededor. Pero el mismo Aristóteles acusa a los pitagóricos de postular una –invisible para nosotros– Antitierra para acomodar el sistema a la excelencia del número 10, con lo cual el número total de cuerpos celestes, incluyendo el fuego central, es 10 y no 12[145]. El número 12 tampoco encaja con los cuerpos celestes visibles a la observación común.

[143] El Himno homérico V, a Afrodita, v. 30, es la primera referencia a la centralidad de Hestia como diosa del hogar. Eurípides, fr. 944 Nauck (615 Radt), la identifica con la Tierra, atribuyéndolo a «hombres sabios» que consideran que la Tierra está asentada en el éter. La centralidad de la Tierra, sin apoyo, se remonta a Anaximandro (12A1, A11, A26). Hackforth, que niega que en el texto haya un sistema astronómico a adivinar, aunque ve en el mito una semimetamorfosis «bastante natural» de los dioses homéricos en almas astrales, supone que un contemporáneo de Platón entendía de inmediato la imagen, que es simplemente la del cielo estrellado girando alrededor de la Tierra central e inmóvil. De Vries se pregunta, con razón, por qué Hestia se queda sin la fiesta.

[144] P. 37 n. 1, sin indicar su fuente (como nota Hackforth, p. 74), que es Calcidio *In Tim.* p. 227 s. Wrobel (4-9 Waszink).

[145] Cfr. el sistema en Aristóteles, *De caelo* II 13, 293a18-b8 (58B37, con el comentario de Simplicio). Atribuido a Filolao por Aecio (II 7, 7 = 44A16, «Filolao dice que hay fuego en el medio, alrededor del centro, al cual llama «hogar *(hestían)*

La condición astral de los dioses del mito, que parece clara a primera vista, se vuelve todavía menos obvia si atendemos a la narrativa. Los dioses toman parte en las variadas *diéxodoi* con las que cada uno «cumple lo que le es propio» (247a), lo que podría leerse como sus movimientos orbitales. Pero el camino hacia el festín los lleva a converger en la cúspide del cielo y luego a establecerse fuera del *ouranós,* transportados al parecer por la revolución del cielo de las estrellas fijas (247b-c). Calcidio hace esta identificación sin explicar cómo la compatibiliza con el carácter de inmóvil *(aplanēs)* de ese cielo. ¿Es él mismo la «bóveda del cielo» *(hypouránios hapsís)*? En ese caso, no puede salir de sí mismo y entrar a sí mismo, y habría que suponerlo rotando en una contemplación permanente. Robin marcó otra dificultad: Zeus, el gran conductor, debería ser este primer cielo y a la vez uno de los planetas. De todos modos, los planetas cumplirían su revolución contemplativa *fuera* del cielo, donde no serían visibles. Podría pensarse en el orto y el ocaso de cada astro, pero éstos se producen en puntos más o menos opuestos, mientras que el dios se reintroduce en el cielo al ser llevado por la rotación «al mismo lugar» (*eis tautón,* 247e), y desde allí «vuelve a casa» y al parecer descansa. Todo esto es difícil de conciliar con los ritmos de los movimientos visibles de los astros.

Con el supuesto transfondo astrológico se puede proceder más radicalmente. Suele mencionarse una influencia de la astrología caldea en Platón a través de Eudoxo, que habría relacionado los signos zodiacales, o sus dioses correspondientes, con dioses olímpicos[146]. La astrología que hasta hoy nos resulta familiar se constituye en época helenístico-romana, sobre un fondo estoico. La astrología caldea partía de otros supuestos y tenía un carácter más colectivo; por lo pronto, ignoraba la astrología personal y el horóscopo genetlíaco[147]. Ni el número doce ni la impronta del

del universo», «casa de Zeus», «madre de los dioses», «altar», «cohesión» y «medida de la naturaleza», trad. C. Eggers Lan, *Pres.* BCG III, p. 122; 44A17, A21); y Estobeo (*Ecl.* I 21 = 44 A17, B7). La Antitierra, en Aristóteles *De caelo, loc. cit.*, y *Met.* A 5, 985b32-986a12.

[146] Guthrie (1954), p. 111; contra Eggers Lan (1992), p. 43 (Eudoxo solamente enumeró las constelaciones del Zodíaco). Los estudios clásicos para el tema son J. A. Festugière, «Platon et l'Orient», *Rev. de Philol.* (1947), pp. 5-45, y J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945.

[147] W. E. Peuckert, *L'astrologie. Son histoire-ses doctrines,* trad. fr., París, Payot, 1965, *passim* y cap. VI, p. 106.

dios en el carácter de amante y amado (252c-253c) dependen de concepciones astrológicas (no mencionadas entre las técnicas adivinatorias en 244c), aunque podrían encajar en ellas. Porque tampoco habría que descartarlas por completo, a la vista de un párrafo como *Tim.* 40c-d, donde los movimientos, conjunciones y oposiciones astrales «envían a quienes no son capaces de razonar *(logízesthai)* temores y signos de las cosas que han de suceder». La frase no condena la creencia como supersticiosa, sino que pone esos signos entre las señales a-racionales, como las imágenes del hígado en la adivinación[148].

Los caracteres humanos, en sus tipos y tendencias generales, están determinados por el dios al que se ha seguido (252c ss.). ¿Qué dioses? Al parecer, los dioses tradicionales, con algunos retoques platónicos. Se mencionan cuatro dioses –Zeus, Ares, Hera y Apolo– y algunos de sus rasgos, compartidos por sus seguidores. Las correspondencias con los tipos de vida de 248d ss., o con los tipos de hombre y régimen político de *Rep.* VIII-IX, son sumamente borrosas. Podríamos considerar 252c ss. como una versión mítica de los tipos de alma de 271c-d; los dioses homéricos, menospreciados por Platón, representarían en su variedad y aun en sus rasgos impropios de lo divino (cfr. *Rep.* II) la variedad de los caracteres humanos. Pero la función del dios (de un dios) como guía hacia lo propiamente divino (las Ideas) a través del proceso erótico es un elemento serio y profundo que no puede ser totalmente desmitologizado.

Queda pendiente el problema del que partimos: si hay en el mito una dimensión cosmológica más general, que suponga de algún modo la presencia de un Alma del Mundo. Los dioses ordenan el universo y Zeus funciona como un principio supremo. Su identificación con un Alma del Mundo tendría, pues, indicios textuales. El alma, según el argumento sobre su inmortalidad, mueve lo corpóreo (246a) y la totalidad de la generación (245d-e). En la introducción al mito, «todo lo que es alma cuida *(epimeleîtai)* de todo lo inanimado» y «circula por la totalidad del mundo, tomando a veces un aspecto, a veces otro» (246b), posiblemente, como vimos, individualizada en almas de dioses, hombres y animales.

[148] La frase sería la primera aparición de la astrología en Grecia, según Burnet, *Early Greek Philosophy,* Londres, A. & C. Black, ⁴1930, p. 24 n. 1, cfr. las referencias en n. 22.

Zeus, a su vez, va en su carro «poniendo orden en todo y cuidando *(epimeloúmenos)* de todo» (246e).

Ahora bien[149], el «gran jefe *(hēgemón)* del cielo, Zeus», que va «poniendo orden en todo» *(diakosmōn pánta)* (246e), refleja el Zeus homérico, «jefe» celeste de los dioses, y el de Hesíodo, que tras su victoria reina sobre los inmortales (*Teog.* 71-4). El Zeus de Homero es homólogo del jefe *(ánax)* humano Agamemnon al frente de los otros jefes, los cuales, según *Il.* 2.476, son *hegemónes* que «ordenan» *(diekósmeon)* a los aqueos. Pero el Zeus del mito no ejerce su acción de *diakosmeîn,* «ordenar», sobre *pántes,* «todos» los dioses y los hombres, sino sobre *pánta,* «todas las cosas». Esto es literalmente la operación del *noûs* de Anaxágoras, *pánta diekósmēse noûs,* «a todo lo ordenó el Intelecto» (DK59B12). El *noûs,* que «ordena» todo, toma míticamente el nombre propio de Zeus, aunque Platón no admitiría ningún antropomorfismo y valdría para él Heráclito, B32, «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus». También habría que aproximar al texto *Filebo* 30d, donde se atribuye «a la naturaleza de Zeus», sorpresiva encarnación del *noûs* que es causa del orden del mundo, «un alma real y un intelecto real», y *Leyes* X 897c1, donde el cuidado del universo se encomienda al «alma mejor».

Este conjunto de referencias parece autorizar la identificación, en *Fedro,* de Zeus con el Alma del Mundo. No sin dificultades. Eggers Lan (1992, p. 45) indica que, como Alma, Zeus debería animar el cuerpo del mundo, pero, si el carro es el cuerpo, ya tiene uno. Y el alma «real» del *Filebo* es atribuida en *Fedro* 253b2 a Hera y puesta en segundo lugar. Podría agregarse la imposibilidad de asignarle un primer lugar astronómico. En un contexto mítico, estas objeciones no nos parecen decisivas. En cambio, tendría más peso el hecho de que el Alma del Mundo debería estar, como en *Timeo,* en un plano distinto al de las demás almas. La primacía de Zeus, si bien es muy neta, se parece más a la de un *primus inter pares,* y lo mismo sucede con su primacía como santo patrono del alma filosófica.

No hay, pues, en el texto nada que indique de forma clara un Alma del Mundo ni que no pueda ser interpretado sin suponerla.

[149] Resumimos, en líneas generales, C. Eggers Lan (1992) (curiosamente puesto por el editor, Livio Rosetti, en la sección de «Cronología relativa»), p. 44.

Es posible que haya que dejar de lado no sólo el «acertijo astronómico» (Hackforth, p. 75) sino también las afirmaciones categóricas de tipo metafísico-cosmológico. También sería ir muy lejos (más lejos que el conjunto de la crítica) si le negáramos totalmente una dimensión astronómica o cosmológica y, por lo tanto, una conexión con la teología de *Timeo* y *Leyes*. Pero, o es todavía un mero barrunto, o (si se pone al *Fedro* después del *Timeo*) Platón la deja en una imprecisión deliberada. Es una solución de compromiso, pero renunciar a cualquier precisión ulterior es mera sensatez. El «tema» del mito no es el cosmos, sino el alma[150].

Las almas

El mito contiene dos narraciones. La primera refiere acontecimientos previos a la caída y encarnación del alma, y la segunda, que se inicia hacia 250a, otros que ocurren en esta vida, en especial el proceso erótico. Entre 256b-c y 257a, las distintas formas de resolver este proceso dan lugar a alternativas escatológicas. Consideramos los dos relatos por separado, aunque las consecuencias escatológicas del segundo deben ser integradas en la interpretación del primero[151].

El ciclo mítico de las almas

La primera narración del mito (246d-249e) cuenta el ascenso de las almas divinas y humanas hacia el «lugar supraceleste», la contemplación que allí se les ofrece, las dificultades de las almas no divinas y la nueva encarnación de la mayoría de ellas como consecuencia de una caída producida por el mismo afán de ver. El mito entra así en la metafísica de los diálogos medios. La realidad está dividida en las dos regiones de lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo in-visible, que en el mito son el *ouranós* y el *tópos hyperouránios* (247c). En el *Fedro,* la distinción ontológica aparece representada en la imagen mítica misma con más nitidez que en los grandes mitos escatológicos. El alma, como en los otros diálogos medios, puede introducirse en el ámbito inteligible. El problema de la participación de las *cosas* en lo inteligible está ausente del *Fedro* y el alma es el único nexo entre los dos ámbitos. Por otra parte el alma, humana y divina, está subordinada a las Ideas, que son «aquellas cosas cuya cercanía hace que el que es dios sea divino» (249c). Los dioses se acercan a contemplarlas en un periplo armonioso que sirve como modelo y telón de fondo del drama de las almas humanas. La desarmonía congénita de éstas hace que su camino sea extremadamente difícil y, salvo unas pocas cuyo destino más feliz no queda muy claro, su historia es la de una caída.

La caída –la caída originaria– es el problema común[152] a todas las creencias en la (re)encarnación a partir de un estado mejor. En las *Purificaciones* de Empédocles el *daímōn* cae y, aunque el estado fragmentario de los textos no nos ayude a entenderlos, hay una culpa que tiene que ver con el derramamiento, al parecer ritual, de la sangre, que da origen a un ciclo de encarnaciones (B115, 125-126, 128, 136-139), con un retorno a un estado de comunidad con los dioses (146-7)[153]. Eleusis ponía al alcance de todos una salida hacia un transmundo más feliz. En el mito, el atisbo que las almas humanas pueden tener de la realidad hiperurania está presentado como una transposición de los misterios eleusinos (250b-c y numerosos ecos a lo largo del texto). También Diótima en el *Banquete* presenta los misterios de Eros divididos, como en Eleusis, en la iniciación general y la iniciación perfecta, que culmina en la *epópteia,* la contemplación repentina de la Belleza.

Las actividades divinas están presentadas en 246e-248a1, con paréntesis acerca de las otras almas. Los dioses, seguidos por sus

[150] Hackforth, *loc. cit.,* y Rowe, n. a 246e4 ss., optan por el compromiso. La interpretación de Eggers Lan, heterodoxa en varios aspectos, le niega al mito la problemática cosmológica y lo lee en clave antropológica. En los diálogos medios, el alma del filósofo cumple la función de mediar entre lo sensible y lo inteligible, función que en los tardíos es transferida al Alma del Mundo. El *Fedro* sería el momento de transición, con Zeus como modelo del comportamiento del filósofo. Sin embargo, no le niega al mito una posible dimensión cósmica no desarrollada.

[151] Además de los comentarios, cfr. Bluck (1958_1) y (1958_2), McGibbon (1964). Para la relación del mito con las escatologías en Píndaro (*Olímpica* II 56 ss., frg. 133 Snell) y Empédocles, Long (cit. en v. Fritz), v. Fritz (1957), Bluck (1958_2).

[152] Si es que el *problema* no es nuestra proyección del mito judeocristiano de la caída, que nos hace buscar necesariamente una culpa.

[153] El «decreto de Adrastea» de *Fedro* 248c recuerda al «oráculo de la Necesidad» (B115.1, *Anánkēs khrêma*) que consagra la caída y el ciclo de encarnaciones del *dáimōn* que ha cometido falta.

cortejos o escuadrones de almas, parecen tener una ocupación normal, «haciendo cada cual lo que le es propio». Tal vez se ocupan de los aspectos de la realidad tradicionalmente relacionados con cada uno de ellos y colaboran así con el jefe Zeus en el «cuidado de todo». En algún momento esta actividad se suspende para ir «al banquete». La referencia obligada, *Il.* 1.423, se refiere a Zeus y los demás dioses yendo a reunirse con los etíopes para un banquete, que les ofrece ese pueblo, fabuloso para Homero, pero humano. En el mito, los dioses y toda su escolta se dirigen, «por regiones escarpadas», a un banquete inteligible en los límites exteriores del universo[154]. Los dioses, cuyos carros han atravesado con comodidad el difícil camino, salen fuera del *ouranós* y se establecen sobre su «espalda». Ese límite o lado exterior del mundo está dotado de una revolución que lleva consigo a los dioses estacionados sobre él, facilitándoles la contemplación de «las cosas que hay fuera del cielo». El pensamiento *(diánoia)* de los dioses, y/o el dios mismo, «se alimenta» con la contemplación de lo Ente, en la que encuentran alegría y deleite, mientras el movimiento circular les va mostrando las Ideas como un gran diorama inteligible. Al completarse la revolución y volver al mismo punto, el dios se reintroduce en el *ouranós*. La puerta por la que accedieron al lugar exterior, imaginamos, volvería a coincidir con las «regiones escarpadas» que les permitieron llegar hasta el límite del universo. El dios podría volver por allí cómodamente en su carro. De cualquier forma llega al *oîkos,* donde desunce y alimenta a los caballos.

El peso de la narración está puesto en las peripecias de las almas no divinas. Ya «el que quiere y puede» viene siguiendo a un dios en sus evoluciones. Seguirlo en el ascenso hasta la cúspide es algo más difícil. El caballo «malo» de estas almas se opone a la ascensión y entorpece la subida, salvo que el auriga lo tenga muy bien adiestrado y, de cualquier modo, el trayecto es penoso. Los dioses salen al exterior del *ouranós,* pero las otras almas, al parecer, no llegan a tanto. Las mejores logran sacar la cabeza, posiblemente por la puerta de salida, otras se alzan y se sumergen, otras no consiguen llegar hasta arriba y se hunden. El límite del *ouranós* que está en rotación y transporta a los dioses (tal vez, como vimos,

[154] El hilo sutil de referencias gastronómicas, desde la mención de la Moriquia que alude a festines literales y continúa con los «festines de discursos» que Lisias ofrece allí mismo, ensarta ahora este otro banquete de índole bien distinta.

el cielo de las fijas) no es una mera corteza sino más bien una región que arrastra en su movimiento a todas estas almas, aun a las que no logran asomarse. El movimiento del cielo no molesta a los dioses, estacionados sobre su espalda; pero si las almas sólo logran asomarse por una abertura, la rapidez de la rotación contribuye en mucho a la dificultad. Sobre todo, la impetuosidad de los caballos les impide el mínimo de equilibrio necesario para la contemplación. La idea parece ser que los dioses se estacionan cerca de la puerta o abertura por donde salieron y por la que las demás almas sólo logran asomarse, con éxito dispar. Los dioses vuelven a entrar en el mundo cuando el giro se completa, mientras que las almas que pierden las alas caen en el vacío durante la revolución.

El texto (248a-c) establece tres categorías: las almas cuyo auriga logra sacar la cabeza y consigue mantenerla fuera, aunque su contemplación está constantemente perturbada por el esfuerzo para dominar los caballos (*ambos* caballos: no se sugiere que el causante de la dificultad sea sólo el «malo»); luego, las que sólo consiguen una visión parcial, asomándose y volviendo a hundirse, también debido a la «violencia» de los caballos, aunque no se excluye que, pese a ello, logren completar la revolución sin hundirse del todo; y, por último, las que no alcanzan a ver nada, se pisotean en el intento y se hunden, en medio de una confusión terrible en la que se les estropean las alas y, en vez de alimentarse con lo apropiado para el alma, que es la visión de los Entes (247c) y de la Verdad (248c), tienen que alimentarse con la opinión, el conocimiento de los entes sensibles. Lo paradójico de estas almas es que caen por la misma ansia de llegar a contemplar la Verdad. Su «culpa» podría ser la competencia envidiosa por sobrepasarse, pero la descripción corresponde más bien al esfuerzo desesperado por salvarse en una emergencia.

Al llegar al destino ulterior de estas almas, la narración se vuelve imprecisa al máximo (248c-249d, ya en la transición al relato siguiente). En 248e-249a se establece un ciclo de 10.000 años a cuyo reinicio cada alma, con las alas recuperadas, «vuelve al mismo punto de donde partió». No hay una lectura obvia de la frase. En principio, es un nuevo ciclo en el que todas las almas vuelven a reunirse detrás de los dioses para otro viaje hiperuranio. Entre una subida y otra, los dioses harían sus tareas «normales» de 246e-247a. El «decreto de Adrastea» premia a todas las almas que hayan percibido «algo» (*ti,* 248c3) de las cosas verdaderas. Esto, a la letra, incluye

las dos primeras categorías. Las almas que han logrado ver «algo» permanecerían «libres de daño» hasta la revolución que inicia el próximo ciclo. La recompensa también es dejada en una gran vaguedad. ¿Qué es «permanecer libre de daño»? ¿Dónde están estas almas durante ese lapso? Si un alma logra ver algo «siempre», permanece indemne «siempre» (= en y entre todas y cada una de las revoluciones). ¿Hasta dónde alcanza este «siempre»?[155] Luego están las almas que caen en el esfuerzo por contemplar lo Ente, pero sin lograrlo; estrictamente, no han alcanzado a ver nada del exterior. Según 249b5-6, «el alma que nunca vio la verdad» no se encarna en figura humana, e implicaría que hay algunas excluidas para siempre de todo atisbo de verdad y de la posibilidad de ser humanas[156]. (¿Pero tienen «opinión» los animales?) Si las almas que han visto «algo» permanecen arriba y las que no han visto «nada» se convierten en animales, no queda ninguna que pueda encarnarse en seres humanos. Sin embargo, el enamorado recuerda la Belleza y la Templanza, y al menos un atisbo de los Entes inteligibles es imprescindible para encarnarse en figura humana (249c, 250a).

La lectura de estos pasajes no puede ser estricta, so pena de que el relato se contradiga. Sobre todo las líneas más sensibles: 248b4, «sin iniciarse en la contemplación del ente», y 248c5, «cuando, imposibilitada de seguir (al dios), no logre ver (las entidades inteligibles)». En este último pasaje se habla de almas que han logrado seguir (*epispésthai,* c6) al dios, suponemos que en un tramo de la revolución, y, por lo tanto, ver algo, pero en algún momento se les vuelve imposible continuar y, por algún acontecimiento o infortunio *(syntykhía)* indeterminado, se vuelven pesadas, pierden las alas y caen a tierra. La causa de la caída podría ser la impetuosidad de los caballos, la violencia de la revolución o también el choque con otras almas ya descrito. El «volverse pesada» (c7) parece también la consecuencia de alguna clase de «somatización», dependiente del carácter tripartito del alma, que produce en ella un espesamiento[157].

[155] ¿Habría o al menos podría haber almas que nunca han caído ni caerán? Es la lectura de Hermias, que Hackforth rechaza para suponer que estas almas son los *daímones* de 246e (p. 79 n. 2).

[156] Cfr. McGibbon, p. 57 n. 5.

[157] Algo semejante a los fantasmas de *Fedón* 81c-e, aunque esta caída misteriosa es algo menos culpable y grotesca.

La consecuencia de la caída es el olvido (de los entes contemplados) y una *kakía,* palabra de delicada semántica: no es «maldad» (inmediatamente van a encarnarse en filósofos y otras gentes que, en general, son buenas personas), sino «incapacidad», lo opuesto de «ser bueno» como «ser bueno para...»; aquí, para seguir al dios y contemplar la verdad y, ya encarnadas, para recordarla. Pero a esta incapacidad le siguen como una sombra ciertas consecuencias éticas negativas. La fugacidad de la visión y las malas compañías terrenas son mencionadas también como causas de olvido (250a). Estas almas, en la primera generación del nuevo ciclo, se encarnan todas en hombres (*ánthropoi,* no necesariamente *ándres,* varones, como en *Tim.* 41e-42a) y se les asigna una vida de acuerdo a su mayor o menor contemplación de la verdad. A partir de esta primera caída y encarnación, el alma vive ciclos de mil años, puntuados por sucesivas encarnaciones. Estos periodos incluyen el lapso de vida terrena y el tiempo faltante hasta completar la cifra. En ellos, las almas se vuelven responsables de la mayor o menor justicia con que han asumido la vida que les tocó, y así deciden su suerte ulterior. Esto implica que aun el peor destino, el del tirano, debería dejar margen para una vida de justicia.

Al producirse la muerte terrena, las almas son juzgadas, no se dice por quién, y algunas son castigadas en lugares subterráneos, otras alzadas por Dike (o *díkē,* una decisión anónima) hacia lugares celestes indeterminados donde llevan una existencia –buena, se entiende– de acuerdo a sus méritos. Al cumplirse el milenio, todas reciben una nueva vida en la tierra, que se decide de acuerdo a la vida anterior, el sorteo y la elección. Platón recurre a un expediente semejante al de *Rep.* X 617d-e para dar cuenta tanto de la responsabilidad moral (enfatizada en *Rep.*) como del elemento de condicionamientos azarosos (pero de los que somos igualmente responsables) de la existencia humana. Es en esta instancia que un alma puede pasar a un animal, y nuevamente el mito de Er, con su pintoresca enumeración de elecciones (610a-d), puede servir de comentario a la frase[158]. Así sucederá con cada alma cada mil

[158] Los amantes de segunda categoría de 256d evitan, por su mérito, los lugares de castigo subterráneo hasta el recomienzo del ciclo mayor. El retorno de un ser irracional a la forma humana supone, por lo menos, la memoria y la identidad entre las vidas. Una detallada discusión de la reencarnación en animales en Robin, XCII-XCIV, Hackforth, pp. 88-91.

años[159], hasta que el ciclo de 10.000 se cierre y se reinicie. Hay una excepción (249a). Quienes eligen por tres veces consecutivas la vida filosófica y/o el amor filosófico[160], recuperan las alas y «se alejan», sin volver a encarnarse. Hay indicios de que la recuperación de las alas y la reiniciación del ciclo se producen en forma casi diríamos automática. La responsabilidad y el mejoramiento moral se dan dentro de los periodos de mil años.

No hay en el texto ninguna indicación explícita de que la temporalidad cíclica del mito haya tenido un comienzo ni de que tendrá un fin, y habría que suponer un número infinito de ciclos hacia atrás y hacia delante. Las consecuencias son que no ha habido estados originarios de beatitud y que el alma no puede aspirar jamás a una salvación definitiva.

El himno nostálgico de 250b-c suena como incompatible con esto, ya que describe un estado de contemplación y de pureza que en el ciclo tal como está narrado no se obtendría nunca y que sólo puede compararse con el del alma del filósofo tras la muerte en *Fedón.* La impresión está reforzada por el recurso a todo el vocabulario de los misterios y a armónicos órficos que no se oían desde aquel diálogo. El pasaje hasta incluye una alusión al *sôma-sêma* (cfr. 250b n.). Las almas totalmente puras que integran el séquito de los dioses parecen gozar de una contemplación semejante a la de éstos y seguirlos con una facilidad que no se compadece con sus dificultades en el mito, donde el alma logra con mucho trabajo una visión siempre insuficiente. En rigor, no hay contradicción literal o textual. El alma

[159] Si el ciclo mayor y los ciclos menores han de ser matemáticamente exactos, todas las almas deberían reencarnarse a la vez cada mil años. Si queremos pedirle rigor a un texto que no lo tiene, podemos suponer que, al menos en los periodos menores, las almas pueden reencarnarse en cualquier momento, y, mientras no lo hacen, permanecen en los lugares subterráneos o celestes que se les asignó. La ascención al exterior hiperuranio que abre el gran ciclo es cumplida por el conjunto de los dioses y las demás almas, pero actualmente convivimos quienes viven la primera vida del ciclo y quienes no, cfr. 250e-251a, 252d. Robin resuelve el problema de los «recién iniciados» convirtiéndolos en aquellos en quienes la educación o el amor ha refrescado la savia de la iniciación preempírica, p. XCVII n. 2.

[160] La vida filosófica y el amor filosófico parecen ir juntos, pero no son lo mismo. Se puede ser filósofo sin amar, y no sólo los filósofos y seguidores de Zeus logran el amor contenido; cfr. 250b9-c6. Los «amantes del honor» no son un ejemplo en contrario. Sólo «podría ser» (256c1) que esas parejas cedieran a los impulsos. La elección de las tres vidas consecutivas presenta pequeñas incoherencias textuales. La primera, en rigor, no se elige; n. a 256b.

que canta el himno ha estado liberada del *sôma* (c5), que hay que entender, en forma literal, como este cuerpo de carne y hueso. Pero el párrafo sugiere un desprendimiento completo de las afecciones «somáticas» que padece también el alma desencarnada.

Podríamos aducir que el recuerdo de lo inteligible, anhelo y alimento del alma, la llena de un arrobamiento que le hace olvidar las dificultades. La alternativa es suponer un estado de beatitud y una caída original, que hace esperable una salvación o condena definitivas[161]. En el *Fedro,* donde prevalece un esquema cíclico, no hay ni la sombra de un Demiurgo que inicie el mundo. Un estado de beatitud originario debería ser extendido indefinidamente hacia atrás. Y sin un comienzo, juegan los problemas de la infinitud. ¿Por qué, en un tiempo infinito ya transcurrido, no han caído y se han salvado y/o condenado ya todas las almas? Segunda objeción: la caída original es un mito etiológico de la presencia del mal en el mundo, pero no una solución al problema mismo del mal y de su origen esencial. La «culpa», o el motivo de la caída, presupone sin duda el carácter finito de la entidad que cae, pero también algo más, la presencia efectiva de algún elemento, tendencia o motivo que la incline hacia «abajo». En un contexto sin los elementos judeocristianos de la prueba y el tentador, ese motivo tiene que estar en ella misma. En el mito del *Fedro,* la única explicación estaría en el carácter «somático», intrínsecamente imperfecto, de un alma que incluye en su estructura esencial un elemento «malo». Ese elemento hace que ninguna salvación pueda ser definitiva. En cambio, no hay ningún motivo para que las almas en éxtasis de 250b-c se desvíen de su prístina perfección. El himno es un trozo entusiástico incrustado en la narrativa.

De todos modos, el lenguaje elíptico del mito no permite una solución asertiva. La presencia estructural del caballo «malo» nos parece de mayor peso que el cuerpo extraño del himno. Con respecto a una salvación definitiva, el decreto de Adrastea promete la indemnidad para «siempre» como una situación *de facto*

[161] Bluck niega la caída original; pero las almas de los filósofos (248c) se evaden del ciclo para siempre (Bluck 1958$_I$, p. 160), las demás pueden recaer indefinidamente. Los pecadores incorregibles permanecen siempre en el Hades (*Gorg.* 525c, *Rep.* 615c; p. 156). McGibbon, en una refutación pormenorizada, da como «tradicionalmente asumido» (sin mencionar autores) que el ciclo de 10.000 años es una caída original tomada del orfismo-pitagorismo e identifica las almas no divinas con los *daímones,* subrayando su desafección de los males de la existencia terrestre en 250b-c. La causa de la caída está en la maldad intrínseca de uno de los caballos (pp. 59-61).

y sujeta a condiciones. El alma tiene que repetir y superar la prueba cada vez, y no escapa a su finitud. Solamente las almas que han elegido tres veces consecutivas una vida filosófica y parten aladas hacia un destino misterioso, podrían obtener, como en *Fedón,* su liberación completa. No recuperan las alas para repetir el ascenso, sino que «se alejan»[162]. El filósofo del *Fedón,* tras la muerte, logra un contacto pleno con las Ideas. Aquí ese destino lo convertiría en superior a los dioses. Podría convertirse en *daímōn* (= «divinidad»), pero, para ello, debería transmutar su naturaleza y cambiar el caballo «malo» por uno «bueno». La suposición menos precaria es que logra evitar los siete ciclos que le restarían hasta el reinicio del ciclo mayor. Mientras tanto, «se aleja», hacia algún lugar distinto de aquellos donde las almas no castigadas esperan sus reencarnaciones, o bien se aleja para formar parte del séquito de su dios como *daímōn* (= alma humana exceptuada de las restantes encarnaciones del ciclo). En nuestra interpretación, asumimos que no hay una beatitud, ni original ni final, a sabiendas de que los elementos del texto a favor de esta opción no son suficientes como para considerarla demostrada.

Podemos cerrar con otra aparente anomalía, al final del mito y del discurso. Al alma del *erómenos* prudente que cedió al no-enamorado se le auguran 9.000 años de rodar por subterráneos alrededor de la Tierra, privada de razón. Todo indica que no se trata de un nuevo ciclo, sino del ciclo de 10.000 años, aunque no sabemos qué pasa con los que faltan para completar los primeros 1.000. A este condenado se le niega la nueva elección y encarnación cada milenio, abierta aun para el peor tirano. Hay una cuestión de equilibrio: el amante atravesado por la locura erótica y filosófica es el mejor hombre y merece el mayor premio, que es permanecer en un estado feliz evitando las reencarnaciones. El jovencito que se deja persuadir por la retórica de Lisias (o del primer Sócrates) es su contrapartida y, por lo tanto, el peor de los delincuentes, y merece el peor castigo. El pobre chico no sabe a lo que se arriesga. Sin embargo,

[162] Aceptamos, con los traductores, este sentido para *apérkhontai* (249a4). Verdenius «vuelve», a saber, «al mismo punto de donde partió» (248e5); luego rechazado por Gil (1958) p. 221, cfr. De Vries. Este retorno reforzaría nuestra suposición, pero ¿para qué volverían a los 3.000 años? Si es para repetir el ascenso (¿con los mismos dioses conductores?), sufriría mayor número de pruebas que las otras almas, aunque también podría recibir más cantidad de alimento inteligible.

su destino confirmaría que existe en el mito una puntuación consoladora: los 10.000 años son un gran jubileo, y hasta un alma tan negra como la suya, que, privada de razón, no ha podido tampoco purificarse, obtiene una nueva oportunidad.

Con este fatigoso recorrido del texto no hemos decidido sus imprecisiones, pero queda claro que el mito del *Fedro* no es un mito escatológico, aunque requiera elementos de este tipo, y lo que le interesa son las almas encarnadas. La gran novedad del *Fedro* es que el alma, por su misma constitución, sigue estando de algún modo «encarnada» más allá de su existencia en este «cuerpo de tierra» y más allá de toda posible purificación. Si esto es así, Platón debería haberse replanteado a fondo su escatología. A través de los brumosos datos que ofrece, no podemos saber si lo hizo.

Tipos y jerarquía de vidas

La medida en que las almas han logrado la visión prenatal de las Ideas decide su lugar en la jerarquía inicial de vidas. Sentimos que debe de haber un criterio en esta jerarquía, pero encontrarlo es menos fácil. Hackforth lo pone en el valor social de las actividades, Rowe más bien en el grado de conocimiento. Brisson, a la sombra no declarada de Dumézil, distingue una función de saber y mando, anota la desaparición de los guerreros de *República,* apenas reemplazados por quienes se ocupan del cuerpo, y, por último, la función productiva. Las dos últimas vidas, el sofista y el tirano, serían la contrapartida negativa de las dos primeras, el filósofo y el rey.

La identificación del hombre *philósophos, philókalos, mousikós ē erotikós,* «amante del saber o amante de la belleza o seguidor de las musas o de Eros», como uno y el mismo suele darse por descontada. Sin embargo, la partícula *ē* («o») conserva valor disyuntivo y, como mínimo, deben ser vistos como distintas perspectivas y como matices no intercambiables. Nada obsta a que se refieran a posibilidades abiertas a hombres que han seguido vías distintas de la estrictamente filosófica, pero que dan acceso también al recuerdo de lo supraceleste. Si en un sentido estos cuatro personajes son *lo mismo,* no por ello son *el mismo.* El «seguidor de las musas» puede ser el poeta inspirado. Llama la atención el humildísimo lugar del poeta en la lista, un grado por debajo de los despreciados

adivinos. Es difícil que en uno y otro caso se trate de los divinamente inspirados. El poeta es mucho más que un mero medio de la actuación del dios, como la Pitia. Siguiendo a sus diosas, las Musas, podría ponerse en el camino ascendente (como tal vez lo hizo Estesícoro, 243a6). Con el «seguidor de Eros» estaríamos en el mismo caso del «amor filosófico» en 249a[163].

Tras el filósofo, que aquí no reclama sus títulos al gobierno, al menos formalmente, viene el rey sometido a las leyes. Para esta segunda categoría, el *Político* es una referencia obligada (*Pol.* 297d-e, 300c, 302e). El personaje puede ser desdoblado en gobernante y guerrero, o se puede transformar la disyunción en cópula. Las dos funciones no están necesariamente unidas ni son tampoco incompatibles, y Platón sólo está indicando, en general, la función de mando subordinada a una instancia superior. La tercera clase es más compleja y tiene que ver con las funciones de administración unidas a una cuota de mando limitado. El hombre político puede ser el (buen) magistrado de regímenes aristocráticos o democráticos. El «económico» es el administrador de su casa. A ellos se suma el hombre de negocios, el «crematístico», que cumple una de las funciones políticas subordinadas (*Pol.* 289e-290a).

La cuarta categoría comprende obviamente a quienes se dedican al cuerpo y su cuidado, los atletas y los médicos y entrenadores (cfr. *Critón* 47a-b). La quinta categoría agrupa las formas técnicas que corresponden a dos clases de *manía,* la adivinación y la instauración de iniciaciones; aquí se trata del augur y del practicante de iniciaciones y ritos, personaje, como vimos, especialmente despreciado por Platón (*Rep.* 364b-c). La ubicación del poeta (técnico y no inspirado) y demás artistas imitativos se justifica por la degradación ontológica de sus obras llevada a cabo en *Rep.* X, 597b-598d. Sólo producen copias de copias, después de la Idea y de la cosa sensible. La séptima reúne a los productores de *Rep.* (cfr. 371a, 415a y c). El desprecio aristocrático por la actividad manual, que Platón extrema (*Rep.* 495d-e, *Leyes* 846d), no se extendía en Atenas a los campesinos[164]. Las categorías finales son también previsibles: el hombre sofístico y el demagógico son las caricaturas dañinas del filósofo y el político, y la del tirano, por supuesto (*Rep.* IX), es la peor vida concebible.

---

[163] N. 68; cfr. la amplitud que se le da a *philósophos* en 278d3-4.
[164] Hackforth, p. 84.

La primera narración del mito está llegando a su fin, y de las peripecias de las almas en los cielos pasamos al difícil recuerdo y los anhelos eróticos de las *psykhaí* caídas y encarnadas. El texto viene descendiendo a tierra con una mezcla de referencias a los destinos ultraterrenos y terrenos de las distintas almas. Es posible que algunas se encarnen en animales y otras vuelvan a la forma humana, y esto se precisa con la fundamental indicación de que sólo quienes han por lo menos atisbado los Entes pueden tomar esta forma (249b). Inmediatamente, unas líneas en seca terminología epistemológica describen en forma apretada el modo de comprensión propio del hombre en general y, por lo tanto, el modo por así decir más oscuro de la reminiscencia, posibilitado por aquella contemplación prenatal mínima sin la cual ya no se es hombre (249b6-c1). Las líneas siguientes lo contrastan con la forma más plena de la reminiscencia, la del filósofo. La proximidad con lo inteligible funda la divinidad del dios, en la que el filósofo participa en cierta medida. El premio mayor que se confirió en 249a al ganador absoluto, el filósofo y amante filosófico que recobra las alas con anticipación, queda justificado por la divinización que produce en él la mayor cercanía y contacto con lo divino. La figura del filósofo tiene los caracteres heroicos o semidivinos de *Fedón* y *República,* pero humanizada por la raíz erótica que tiene aquí la filosofía. El resto de la frase, hasta 249d3, produce la transición hacia el tema principal del argumento: los beneficios de la locura erótica. La filosofía se convierte en la iniciación en ciertos misterios –que serán también los misterios de Eros conocidos por Diótima– y el filósofo, en un entusiasmado y poseído por un dios que, además del suyo propio, es, lo sabemos ahora, lo Divino mismo inteligible. El reverso mundano y socialmente visible de esta condición exaltada son los rasgos de locura algo ridícula que condenaban los primeros discursos.

El proceso erótico

El proceso

En 249d-e se abre una nueva sección del mito y se retoma el hilo de la argumentación principal, a saber, que las distintas locuras de origen divino no son un mal y que la locura amorosa tiene

justamente ese origen y es un beneficio para los amantes (245b-c). Esa argumentación se interrumpió para exponer «la verdad sobre la naturaleza del alma», necesaria para demostrar la tesis, y la indicación abarcó la demostración de su inmortalidad, la comparación con el carro y su resolución en la narrativa mítica. Ahora desembocamos nuevamente en el hombre amante, redefinido como un alma encarnada y en situación de enamoramiento. Este primer párrafo de la sección es una anticipación rápida que tendrá que ser largamente explicada.

Para ello se acude a lo que ya hemos aprendido, aclarándolo y completándolo. La caída tiene como consecuencia el olvido, cuyas causas son la fugacidad de la visión y luego la desgracia de dar con malas compañías. La reminiscencia propiamente dicha queda al alcance de pocas almas, las capaces de superar la comprensión humana media. El proceso es difícil, y de él dependen la orientación de nuestra vida y, si creemos a los mitos, nuestro destino *post mortem*. Pero en el *Fedro* no puede decirse que sea penoso, porque está traspasado por el amor. La compenetración de lo intelectual y lo moral es una de las piedras basales del edificio socrático-platónico. Aquí Sócrates va mucho más allá. Grube (p. 109) anotaba que el impulso hacia las ideas está enraizado en lo emocional. La segunda parte del discurso llegará a enraizarlo de hecho en lo fisiológico. El vuelo más sublime parte de lo plenamente somático. Es fácil la comparación con la *libido* freudiana y el concepto de sublimación. Son imágenes inversas: para Platón, lo de «arriba» es lo originario y no proviene de lo de «abajo», que es un descenso[165]. La peculiaridad del *Fedro*, como vimos al examinar la noción de alma, es que incorpora a la naturaleza propia de alma, en cualquier estado en que se encuentre, la estructura tripartita que corresponde al *sôma* de *Fedón* y que en *Rep.* X y en *Timeo* tiene sólo cuando está encarnada.

En esta sección, el aparato mítico cae durante párrafos enteros y la imagen del carro es barrida por la presencia viva del amante con el alma y la sangre excitadas por Eros. Después de las peripecias celestes de las almas y de su caída, la historia se completa con

[165] Pensando más bien en el *Banquete*, Vlastos (1973), pp. 27 s., atribuye a Platón el impulso creador y a Freud la raíz sexual de la tendencia a las manifestaciones abstractas de la belleza. El contexto del *Fedro* la pone más cerca de la sublimación. Ya Dodds (1951), pp. 218 s.

la recuperación de las alas perdidas. La encarnación del sujeto mítico nos sitúa en la Tierra y abre una segunda narrativa, que utiliza elementos de la primera, pero adaptados al nuevo contexto. En especial, la imagen de las alas se altera substancialmente. Ahora lo que tenemos ante la vista no son almas. El joven enamorado es un hombre de carne y hueso a quien nos imaginamos de cuerpo presente. La imagen del carro no es muy adecuada para un alma que se ha interiorizado. Las alas se convierten en un plumaje (la palabra es la misma, 246d n.) que cubre toda la superficie del alma. Las imágenes, a partir aproximadamente de 251a, no pueden aplicarse a las alas[166], ni el plumaje puede aplicarse al carro ni a una imagen antropomórfica (que sería un horrible bípedo emplumado). No se ha advertido, que yo sepa, una solución bastante obvia, a la que aludimos en la Introducción: la sustitución provisoria de la imagen del carro por la del *pájaro* con que se ha comparado al alma en 249d7. El plumaje apunta como el de un polluelo, y va creciendo y fortificándose a medida que avanza el renacimiento erótico del alma. Falta todavía para la recuperación completa de las alas (249a), y el amante es una cría que quiere volar pero todavía no puede. Esta imagen del pájaro, o de su cría, rige el despuntar del plumaje durante el lapso en que el *erastés* se limita a contemplar al *erómenos*. En un segundo momento, ya establecido el trato, el amante sufre el conflicto entre las distintas partes del alma. Para este enfrentamiento vuelve a necesitarse la imagen del carro. El orador anuncia en forma explícita que la retoma –y por ende, que la había dejado de lado– y suspende el relato para precisarla (253c7-e5). Luego, sacando de escena a la persona del joven enamorado, arma con los tres personajes de la imagen del carro una pequeña escena vivacísima que se cierra en 255a1 con la derrota del caballo malo. El tercer momento es la experiencia del *erómenos*, contada desde su punto de vista. Al comienzo se la presenta en forma realista; luego la imagen del polluelo es retomada para mostrar su despertar amoroso (255c-d). Cuando vuelve a aparecer el conflicto, ahora en las almas de los dos, reaparecen también el auriga y los caballos, pero se quedan junto a los amantes acostados, como el diablito y el angelito que usan las historietas para re-

[166] La frase de 251b7, «toda ella estaba antes cubierta de plumas», traducida como «toda ella era antes alada», se cita para sostener que, además de los caballos, también el auriga del carro tiene alas.

presentar los conflictos de conciencia (255e-256a, 256c)[167]. El mito se cierra con promesas escatológicas que evocan representaciones antropomórficas, con y sin alas (Introducción).

El ascenso erótico del alma tiene una precondición necesaria: el privilegio de la Belleza. Es significativo que en dos diálogos próximos, *Fedro* y *Banquete,* se acceda a lo inteligible por medio del amor, pero más significativa aún es, en ambos, la *espontaneidad* del proceso. En otros diálogos el alma necesita de otro que la despierte, que será también quien la encamine y guíe en el ascenso, sea un Sócrates dialogante o la educación filosófica de *República* que «libera» al hombre de la Caverna. (La reminiscencia mínima propia de la comprensión común no necesita incitación ni guía.) En 250b-e se explica: las imágenes de las demás Ideas son opacas. Sólo unas pocas almas que están en buenas condiciones para recordar quedan conmocionadas al percibirlas (al admirar los grandes actos de piedad, templanza o justicia, por ejemplo), pero no pueden entender lo que les está sucediendo y sólo con dificultad y aproximándose con medios imperfectos e indirectos logran una cierta intelección de ellas. Pero la Belleza era resplandeciente en el cielo inteligible, y sus imágenes también lo son[168]. Las aprehendemos con la vista, «el más agudo de nuestros sentidos», y el texto habla como si en ellas viéramos directamente a la Belleza (cfr. n. a 250d1). El impacto de la Belleza se experimenta en la belleza *física,* corporal, del hermoso[169]. La percepción de la Belleza no se limita a los *happy few* sino que está abierta a todos y conmociona a todos, aunque, por supuesto, no todos hacen lo mismo con esa experiencia. También en *Banquete* la belleza tiene el privilegio de excitar espontáneamente nuestro deseo de engendrar, es decir, nuestro deseo de inmortalidad (206c), y las distintas respuestas a esta excitación constituyen la *scala amoris.*

Todo esto sirve a Platón para intercalar lo que es, tal vez, su himno más exaltado a la sublimidad de las Ideas. Comentamos más arriba las dificultades que presenta el párrafo, con su vocabulario de los misterios y ecos órficos, para la interpretación del ciclo de encarnaciones. Sobre todo el rechazo del cuerpo sugerido en 250c5-6 marca la momentánea vuelta a escena del filósofo del *Fedón.* También con respecto a la doctrina del amor este rechazo suena en una clave extraña. En el contexto, el proceso de la reminiscencia parte de la belleza corporal, y el amor filosófico no la descarta, aunque la supere. Todo lo contrario del esfuerzo por separar en vida el alma del cuerpo que caracteriza a la filosofía en *Fedón* (61b ss.).

Sócrates, mientras retoma el hilo, da un adiós nostálgico a su visión de iniciado (250c). Ya de vuelta en la Tierra, nos enfrenta primero con la respuesta erótica más baja, la de quien «no es un iniciado reciente o está corrompido», que es abierta y violentamente sexual. El rechazo escandalizado de esta conducta no oculta que la reacción erótica mucho más refinada que se describe a continuación tiene la misma raíz sexual, que encontraremos en adelante aludida una y otra vez. No es necesario resumir la descripción del conjunto de síntomas corporales y emocionales que caracterizan el enamoramiento. Su fundamento es, como dijimos, una versión modificada de la imagen de las alas y un proceso del alma descrito en términos mecánicos, con el apoyo de un par de etimologías fantasiosas. El juego etimológico previene desde ya cualquier literalidad y casi cualquier seriedad excesiva (en 255c1-2 se lo atribuye a Zeus y a su reflexión filosófica sobre su amor por Ganimedes), pero la concepción del amor y de lo que podríamos llamar su mecanismo es seria e importante. La impresión física de la belleza corporal, inseparable de la impresión metafísica de la Idea que resplandece en la imagen, golpean al alma con el deseo. No provocan o suscitan deseo en el alma, sino que literalmente la golpean con él. El deseo es presentado en 251c como un flujo material de partículas que emana de la belleza del hermoso. El flujo del deseo es en cierto modo impersonal y está regulado por una hidráulica (255c-d): es emanado por la belleza del muchacho, llega al alma del amante a través de los

[167] En 256a el caballo malo prácticamente se confunde con el *erómenos* mismo, sexualmente excitado, que no reconoce sus sentimientos (255e1-2) y abraza y besa al amante con una ingenuidad impropia de tan mala bestia. En 256c2-7 los dos caballos malos, que pasan a ser el sujeto gramatical, son difíciles de distinguir, al menos por el sentido, de los amantes mismos.

[168] En 250e3 se aclara que no contemplamos la Belleza sino «lo que aquí recibe ese nombre» (*epōnymía,* 238a4-5 y 250e3 nn.). La frase parentética de 250d –si la Sabiduría *(phrónesis)* presentara imágenes tan claras nos daría amores más «terribles» todavía que los que nos da la Belleza– podría sugerir una jerarquía en el valor de las ideas.

[169] Pero la reminiscencia de la Belleza no explica la especificidad de la atracción sexual (G. Santas, «The Theory of Eros in Socrates' Second Speech», en Rossetti [ed.] [1992], p. 306).

ojos, riega las raíces del perdido plumaje y provoca su rebrote. Cuando ha colmado el alma del amante, rebosa y vuelve por el mismo canal hacia el amado, y humedece su alma y las raíces de su plumaje[170].

Puesto en marcha el proceso amoroso, la historia de esta alma de *elite* que es el amante es la de sus esfuerzos por controlarlo y no caer en la realización sexual vulgar. Porque desde la primera hasta la última línea estamos frente a un amor plenamente carnal entre dos personas jóvenes o muy jóvenes atravesadas por todas las urgencias del sexo y del deseo, y es evidente que el hombre que las escribe las ha experimentado y las conoce a fondo[171]. En el pequeño drama donde reaparece la imagen del carro, el caballo malo no puede contener sus impulsos de bestia lujuriosa y tira en la dirección del muchacho, relinchando y piafando como buen semental excitado. El auriga, arrobado en el recuerdo conjunto de la Belleza y de la Templanza supracelestes, tiene que contenerlo con la mayor violencia. Empieza allí un complejo juego de negociaciones y postergaciones, donde el supuesto bruto impulsivo despliega todas las sutilezas de la persuasión sofística y las argumentaciones jurídicas, y también hace reproches de cobardía dignos de un guerrero noble. El auriga, aun teniendo presentes el recuerdo de la Belleza y la Templanza, no tiene mucho que replicar y está siempre a punto de

[170] Es un flujo material, no cuasi-material ni metafórico, porque emana de la belleza sensible, es decir, del *cuerpo* del muchacho. El texto supone una teoría de la visión como las de Empédocles o Demócrito (un flujo de partículas que afectan al percipiente, Dodds [1951], p. 218 n. 59), antes que la más compleja de *Tim.* 45b ss., 67 c ss. La «corriente del deseo» es una imagen de múltiples niveles. Para empezar, tiene que ser desentrañada por el juego etimológico. Sus partes o partículas se comportan como un fluido, aunque el texto la compara en 255c a un viento o a un eco. Además de sus propiedades mecánicas, tiene para las plumas una función nutricia, análoga a la del agua para la vegetación. Y, en su conjunto y en cada una de sus imagénes, es una metáfora de contenido sexual, y aun específicamente homosexual (Nussbaum 1986, pp. 290, 305).

[171] La exaltación erótica de estos pasajes «sobrepasa [...] cualquier otra cosa en toda la prosa griega y casi toda la poesía griega supérstite» y es igualada sólo por Safo (Vlastos 1973, p. 29 n. 88). Cfr. la desexualización e intelectualización del ascenso erótico del *Banquete* en Moravcsik, «Reason and Eros in the "Ascent" Passage of the *Symposium*», en J. P. Anton y G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy,* Albany, State University of New York Press, 1971. Price (1981), p. 27, reprocha a Moravcsik no hacer justicia a los síntomas de *Fedro* 251. Price mismo entiende el pasaje, contra Vlastos, como no estrictamente sexual aunque sí apasionado; pero así no hacemos justicia a *Fedro* 254.

dejarse seducir. La única defensa a que atina es el ejercicio de una represión salvaje en la que no falta la sangre y que, repetida una y otra vez, termina sólo cuando el animal, inteligente y osado, queda, no corregido, sino convertido en una víctima apaleada, humillada y temerosa. Como ya anotamos, el caballo bueno, que según el paralelo con *Rep.* debería ser el brazo armado de la Razón[172], aquí no es más que un comparsa. La Razón misma se hace cargo de todo el trabajo sucio, y lo hace con la delicadeza de un soldadote.

Estos mecanismos son más bien los que exige la renuncia ascética a la carne. Pero el auriga no es san Antonio, y la carne no es el diablo sino la imagen brillante de la Belleza y la puerta de acceso a su contemplación extática. Lo que sería de esperar es un amor «platónico», o neoplatónico, como el de Dante por Beatrice. No es así, como se ve en la historia del amado (255a ss.), parcialmente contada en términos no metafóricos. Los avances honestos y sinceros del amante van disipando las prevenciones sociales y, como los buenos se juntan con los buenos, el chico acepta su trato. Y al tratarlo, el deseo del amante refluye sobre él, el amado experimenta una reciprocidad amorosa (un contra-amor, *anti-eros*) que llama y cree amistad. ¿Hasta dónde creerle? Los condiscípulos que lo previenen son conscientes del carácter equívoco de la situación[173]. No sólo la necesidad de que el bueno vaya con el bueno lo acerca al amante, sino en primer lugar «la edad» (*helikía,* 255a7), la maduración sexual de la adolescencia temprana. Y cuando están tendidos juntos, el ingenuo *erómenos* da la impresión de estar dispuesto a acceder sin demasiada resistencia. Su conducta sexual dependerá de lo que el amante decida hacer consigo mismo. Esta pasividad del *erómenos* (en todos los sentidos: sexual, psicológico, moral) y su situación de menor bajo la influencia de alguien mayor y admirado son un rasgo a tener en cuenta dentro de la estructura del amor platónico. A diferencia de la pederastia tradicional y del amor «platónico» de siglos posteriores, el amante conserva siempre la preeminencia[174].

[172] Pero cfr. Buccioni (2002).

[173] Por supuesto, las prevenciones de la antigua Atenas no son las mismas ni tienen el mismo carácter que las victorianas.

[174] Esto no es acusar al amante de abuso de poder. No hay presiones ni engaño *(apáte)* sino un cortejo donde hace brillar sus mejores cualidades. La pederastia aristocrática es un *agón* de prestigio, y los *erastaí* compiten por un premio *(áthlon),* los favores del *erómenos,* que es siempre el juez y el dueño de la decisión. Es más bien el amante el que está subordinado a la otra parte, como se ve en

Lo que Sócrates propone como modelo de conducta amorosa es algo extremadamente difícil y, bien considerado, una tortura mayor que cualquier renuncia ascética. El asceta, motivado por su amor a un Dios personal y la noción aterrorizante del pecado y la condena eterna, huye de la carne por todos los medios. Amante y amado, en cambio, se encuentran en los gimnasios, lugar natural del eros homosexual[175], ocasión de desnudeces y tal vez de intensos contactos de piel. También el chico («aunque más débilmente») siente la excitación, y no tardamos en ver a los amantes acostados juntos. ¿Para qué? Para una situación que supera en dificultad a la de los amantes corteses, desnudos en el mismo lecho y separados por una espada. Los dos jóvenes, enamorados y deseosos uno del otro, sexualmente excitados[176], se miran, se tocan, se besan (255e), realizan todos los juegos preliminares del acto sexual, y luego no lo consuman. La cuerda se tensa hasta un punto que se hace imposible de creer[177]. La situación remite directamente a la de Alcibíades y su famoso fiasco con Sócrates (*Simp*. 218c-219d; ¿no es acaso el *erómenos* el que besa y abraza y parece tener cierta iniciativa, *Fedro* 255e-256a?). Sólo el arquetipo socrático podría resistirse en estas condiciones.

La historia tiene dos finales: el de los amantes filosóficos, que a pesar de todo se han contenido y al término de la vida recuperan las alas[178], y el de quienes han llevado «un modo de vida más

---

los dos discursos previos. Pero este discurso trata de la locura erótica, fenómeno de un orden heterogéneo y relación personalísima ajena a aquella competencia. El amante de este discurso no tiene competidores.

[175] El gimnasio –y la cultura pederástica que le es aneja– es una institución fundamental de la *paideía* helénica y el sello del helenismo hasta su desaparición. La desnudez atlética es un símbolo orgulloso y consciente que en el periodo helenístico desafía el escándalo de judíos y romanos (I Macabeos 1.15, II 4.9-12, Ennio *ap*. Cicerón *Tusc*. IV 70, cfr. H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, cit. en Introd. n. 53, p. 32).

[176] Cfr. la turgencia del caballo/muchacho de 256a. Su ingenuidad puede ser sólo parcialmente fingida, pero el otro caballo y el auriga sí saben de qué se trata.

[177] La embriaguez controlada de *Leyes* I, 637a ss. tiene la misma estructura, pero no puede compararse en intensidad. Por lo demás, debemos suponer a estos amantes libres de las inhibiciones más que menos neuróticas del hombre moderno. Cfr. el caso de Rousseau, citado por Vlastos (1973, p. 29 n. 87). La semijustificación de Nussbaum –no se refrenan por una exigencia del intelecto sino de los sentimientos de amor y veneración (1986, pp. 290, 293)–, dada la situación, es insuficiente.

[178] Ya notamos que esto parece contradecir 249a. No se ha dicho que esta vida fuera la tercera de las tres consecutivas requeridas para recuperar las alas.

vulgar», el del amor a los honores, que en algún momento de desinhibición consuman físicamente su amor y, claro está, luego lo siguen haciendo, aunque en forma espaciada, porque «no tiene la aprobación de toda la mente»[179]. Como ni el mismo Sócrates se debe de creer la virtud de los amantes filosóficos, la falta de estos segundones recibe un guiño de aprobación y el premio de seguir juntos en la luz para siempre.

Estos procesos psico-fisiológicos se desarrollan sobre el fondo de una metafísica del amor. El amor de los amantes filosóficos se basa en la forma más exaltada de la reminiscencia, no aquélla al alcance de cualquier hombre sino la de los «iniciados» (249b-d y ss.), que han dado una respuesta correcta a la luminosidad sensible de la belleza y son capaces de traer ante la vista su luz inteligible. Para ello renuncian a la satisfacción somática, pero no al punto de partida sensible, la belleza del amado, que es asumida y conservada. El vínculo con el objeto erótico concreto, que en el ascenso del *Banquete* queda oscurecido o superado, se mantiene y está puesto de relieve a lo largo de todo el proceso.

Esta relación matizada con lo somático resuelve la aparente contradicción de 251a, donde las relaciones homosexuales se consideran contra natura *(parà phýsin),* en un contexto sin embargo exclusivamente referido al amor homoerótico. La *natura* contra la cual atentan no es la naturaleza biológica sino la naturaleza metafísica del amor. La transcendencia hacia la Belleza sólo puede lograrse en la homosexualidad, que al ser biológicamente estéril permite la contención o represión del elemento somático más grosero. La inclinación heterosexual se cumple en la procreación, y en ella *paidosporeîn,* «sembrar hijos» (cfr. 250e n.), no es contra sino según la naturaleza (biológica), *katà phýsin*. Por ello mismo la heterosexualidad queda encerrada en lo somático (cfr. *Simp*. 208e). Platón y buena parte de su cultura la piensan en tér-

---

[179] Los amantes de segunda corresponderían al hombre timocrático de *Rep*. VIII. De los demás tipos, imaginamos que el oligárquico se contendría sólo por avaricia (553d-554a), y el hombre democrático y el tiránico ya sabemos que no son gente de andarse conteniendo. Fedro imagina ejércitos de amantes en su discurso del *Banquete* (178e-179a), que décadas más tarde tuvieron realidad histórica con el «Batallón Sagrado» tebano. (Para la crítica de Jenofonte, *Banquete* 8.32, y precisiones históricas y cronológicas, Dover 1965, II). Sócrates podría estar pensando en el *Fedro* en jóvenes ambiciosos de poder, aristocráticos y filoespartanos también en sus *mores* (Wilcox [1942], p. 129).

minos de procreación, al par de los animales. Así lo entiende también la condena preliminar de la homosexualidad en *Leyes* I 636b-d. La condena definitiva (VIII 836a-842a), que también alude al comportamiento animal (836c), restringe las relaciones «naturales» sólo a las encaminadas a la fecundación (838e-839a) dentro de la monogamia heterosexual, en los mismos términos que la moral cristiana más conservadora. La ley alternativa, menos estricta, excluye el trato homosexual y obliga a cubrir las relaciones heterosexuales fuera del matrimonio con el manto del disimulo (841a), anticipando a su vez la moral burguesa[180].

El problema no reside en ninguna inferioridad mental o cultural de las mujeres[181]. Si proyectamos sobre *Banquete* o *Fedro* la igualdad de los sexos de *República,* obtendríamos un lugar teórico para la posibilidad del amor heterosexual «metafísico», con renuncia a la satisfacción. Pero las relaciones efectivas en la Ciudad están planificadas en términos de una eugenesia cuasi nazi (V 457b-461e), aunque no se condena (ni se aprueba) en forma explícita la homosexualidad, y pasada la edad de la procreación (30-55 años para los hombres, 20-40 para las mujeres) se permite una suerte de amor libre. Las relaciones homosexuales podrían haber estado permitidas antes y después de la edad de procrear. Agreguemos que el amor «metafísico» heterosexual del pre-Renacimiento o Renacimiento no es una renuncia, sino una disociación. Dante y Petrarca tienen sus campesinas para la carne, y si es el caso, una esposa. El amor cortés, uno de los mejores capítulos en la historia del amor «platónico», logró en ocasiones integrar la carne, pero el matrimonio y la procreación están por definición excluidos de su horizonte. Ante estas comparaciones, los amantes platónicos siguen en una situación peculiar. Reubicados en su marco histórico real, seguramente tendrían una esposa. Es posible que no consideraran las relaciones con cortesanas, esclavas o

[180] Vlastos hace consideraciones importantes sobre las consecuencias, para la teoría platónica del amor, de que su creador fuera homosexual, místico y moralista (pp. 25 s.). El impulso creativo, «engendrar en la belleza», es una metáfora heterosexual; y al cabo del camino (somático y espiritual) homoerótico, la captación de la Belleza es un matrimonio transcendental (p. 41).

[181] Para Platón, pero no para la cultura en que vive. Normalmente, *érōs* no se aplica al vínculo afectivo entre sujetos desiguales. Aristóteles llama *philía* al afecto conyugal. Cfr. Flacelière (1961), p. 100, que encuentra por primera vez en Plutarco, I/II d.C., la aplicación del *érōs* platónico a la relación heterosexual.

esclavos como atentados contra la Belleza. Si de eso se trata, estarían en una situación óptima para sublimar su amor en amistad. En cambio, se quedan en el territorio intermedio, insatisfactorio y peligroso de los juegos eróticos sin resolución. Harán falta todavía siglos de platonismo y de su traducción cristiana para que el Amor quede afirmado en el horizonte de la Transcendencia, donde Platón lo acaba de establecer con ciertas dudas. Y, de paso, para que las sombrías disposiciones de *Leyes* sean efectivamente promulgadas.

La mediación del dios

En el *Fedro,* a diferencia de los demás diálogos medios, el camino que va del alma a la Idea pasa a través de un dios. Esta novedad no puede desecharse meramente como parte del aparato mítico del discurso, aunque el mito deja en una indefinición deliberada la naturaleza exacta de los dioses. El dios es quien canaliza el ascenso de la memoria hacia aquello de lo que él mismo deriva su divinidad (249c). Apuntamos más arriba que el proceso se desencadena en forma espontánea a partir de la percepción de imágenes de la belleza. Pero para convertirse en verdadera reminiscencia, en reminiscencia filosófica, el alma necesita una guía. Puede ser Sócrates o sus equivalentes dialógicos. Puede ser la *paideía* institucionalizada de *Rep.* (o la Academia), pero, ¿por qué milagro aparece un filósofo *a novo* en un régimen injusto?; o de otro modo, ¿cómo es posible Sócrates? Aquí la respuesta de *Rep.* es: el dios (VI 492a, 492e-493a). ¿Se puede descartar como un *deus ex machina,* y estamos seguros de que las alusiones teológicas de Platón son tan metafóricas para él como para nosotros? En todo caso, en el *Fedro* el objeto de contemplación inmediato es el dios y, a través de él, la Idea. No es que ahora, ante un objeto de imitación vivo, las ideas empiecen a volverse superfluas[182], sino que, a través del amado y del dios, el acceso a ellas tiende a personalizarse.

[182] Robinson (1995), pp. 117 s. Para la personalización del modelo, cfr. Eggers Lan (1992), pp. 45-46.

En realidad, el dios inaugura y guía el ascenso desde el primer momento. El dios cumple la función del maestro de las iniciaciones; y el primer paso de toda iniciación es encontrar al maestro que nos corresponde. El maestro, por su parte, también está a la busca del discípulo. El dios debe intervenir activamente en el caso de los que inician su camino a partir de las opacas imágenes de la Justicia y la Templanza, como en *Rep*. La Belleza, empero, vuelve a ser un punto de arranque privilegiado, porque ya la brillante imagen en que se revela es un rostro o un cuerpo «semejante a los dioses», y su portador es la imagen viva de un dios (251a). La imagen *(ágalma)* en el templo no es una representación del dios, un bloque de mármol o de madera tallados, sino el cuerpo de la presencia efectiva del dios. El cuerpo de carne del amado, *ágalma* vivo, suscita aun con mayor intensidad una veneración *(sébesthai, sébas)* que, de ser posible, se traduciría en sacrificios. Nosotros, nacidos en los territorios del Dios transcendente, olvidamos hasta dónde cala la inmanencia de los dioses, no personas sino fuerzas activas, plurales y contradictorias que tejen la realidad y que la traspasan y nos traspasan. La *déspoina* que administra el *oîkos* o el político que gobierna la ciudad con sabias decisiones, rinden culto a Atenea con sus actividades y ellos mismos, la inteligencia y la prudencia que encarnan, *son* Atenea. El joven que corre en el estadio adora y manifiesta a la vez a Apolo, y su *areté* gimnástica es tan propia suya como del dios. Según el discurso de Sócrates, en ningún lugar la semejanza con los dioses es tan deslumbradora e inmediata como en los cuerpos hermosos[183]. En la manifestación del dios también se manifiesta «aquello por lo cual un dios es divino». Pero lo que veo en primer término es un hermoso muchacho. El proceso que se desencadena es inescindiblemente sexual, religioso y metafísico[184].

[183] Por ello, aunque el texto la ignore, no puede suprimirse el impacto de la belleza de los cuerpos femeninos. Podrían citarse desde los ancianos de Troya contemplando a Helena hasta la anécdota o leyenda de la cortesana Friné y su defensa en juicio. La posibilidad del ascenso metafísico es otra cuestión.

[184] Deberíamos agregar lo afectivo a lo sexual, pero en momentos más avanzados de la relación. La belleza produce un impacto visual instantáneo (el *coup de foudre*), que convierte también de forma inmediata el objeto admirado en el «querido» (*tà paidiká*, 251a6-7, término técnico para el *erómenos* homoerótico). El enamorado busca reiterar el impacto, siempre a través de la vista, para volver a conectarse con el flujo del deseo. Hay mirada deseante, pero todavía no hay trato personal. Eros como respuesta al estímulo visual es un supuesto cultural, cfr. *Crat.* 420b y n. a 251c, Halperin (1985), pp. 71, 85 y n. 36.

La belleza del cuerpo es una verdadera epifanía, aunque su brillo y su inmediatez no nos dejen reconocer de entrada al dios que se nos ha querido manifestar. Es el dios el que elige a su fiel a través del deslumbramiento erótico, y cada amante reacciona de acuerdo al dios al que ha servido (252c-d) y que ahora, sin que ellos lo perciban, junta amante con amado: «un dios conduce siempre al semejante hacia su semejante». Unas líneas después (252e), el *erastés* aparece en la búsqueda activa de un *erómenos* con los caracteres de su dios, o al menos en la expectativa atenta de su aparición. El amante, de acuerdo a las pautas de la *paiderasteía* aristocrática, pone su empeño en mejorar al amado. Como lo ha elegido al percibir en la naturaleza del muchacho el germen de la *areté* a realizar, cumple con él el imperativo de Píndaro, «¡Llega a ser el que eres!»[185]. Puede ser que esta actividad *(epitédeuma)* lleve al amante mismo a descubrirse, esto es, a ponerse él mismo en la pista de su dios; recordarlo e imitarlo. Ocupándose del amado, se ocupa del dios y de sí mismo, pero revierte el mérito sobre el amado y lo mejora aún más (253a-b1). El dios genera, a través de la actividad del amante, un circuito entre amante y amado en el cual se retroalimentan uno al otro en la imitación del dios (b-c).

El amor platónico

Podemos volver sobre el mecanismo del deseo, al que ya hemos aludido como una hidráulica, para introducirnos en la naturaleza del «amor platónico». El deseo, como vimos, está presentado como un flujo de partículas materiales. La corriente procede de la *belleza* del muchacho (251c), es decir, se trata de un flujo de partículas de belleza sensible, que remite a la belleza inteligible. 251c-e describe la situación previa al trato con el *erómenos:* el *erastés* lo ve en forma intermitente y la corriente se seca en el ínterin. 255c-d presenta la situación luego de establecida la amistad erótica, cuando el flujo, que procede siempre de la belleza del amado, se vuelve abundante y llega a rebosar del alma del *eras-*

[185] 252d n. Píndaro es justamente el vocero de la concepción aristocrática de la *areté* «por naturaleza».

tés. El exceso revierte, por el conducto de la visión, al alma del *erómenos,* donde produce a su vez el efecto de regar el plumaje y despertar el amor. Lo notable de esto es que el amado se enamora *de sí mismo,* y se desea a sí mismo a través de la mirada del otro[186]. Pero esta curiosa forma de narcisismo mediatizado es, dicho con más rigor, no un enamoramiento de sí sino de la propia *belleza,* vista por el amante. Tampoco éste está enamorado del muchacho, sino de su belleza. No es un amor mutuo entre dos personas, sino el amor de ambos y de uno a través del otro a un tercero impersonal, la belleza.

Con esto entramos en el terreno de la discusión acerca del amor platónico, suscitada a principios de la década del 70 por un célebre artículo de G. Vlastos[187], pero abierta más de cuarenta años atrás por el teólogo sueco Anders Nygren. La discusión se centra en el discurso de Sócrates-Diótima en el *Banquete,* que tenemos que revisar.

Eros en el *Banquete*

La intervención de Sócrates en el *Banquete* (199c-212c) se reparte entre el interrogatorio de Agatón y las lecciones de Diótima. La primera parte comienza sentando un principio metodológico sumamente «socrático» pero aquí atribuido a Agatón: determinar primero «qué es» Eros y luego «cuáles son sus obras» *(érga)*[188]. El interrogatorio establece la estructra del amor como amor de algo o a algo: deseo *(epithymía)* de lo que se carece, sea en el presente, sea, en caso de poseerlo ahora, en el futuro; deseo de la belleza *(kállos).* Por lo tanto, Eros carece de ella, no es bello ni, dado que lo bueno es bello, tampoco bueno (199d-201c). Sócrates pasa luego a referir sus conversaciones con la mujer sabia (*sophé,* 201d) de Mantinea, que sí cumple con el principio

[186] El proceso responde a la convención, a la que hemos aludido más de una vez, de que sólo el *erómenos* es bello y capaz de despertar el deseo sexual. Pero la reacción concreta del muchacho es mucho más realista que las convenciones (255e-256a). Para *antéros,* 255e n.

[187] «The Individual as Object of Love in Plato», en *Platonic Studies* (1973), ya citado para cuestiones de detalle.

[188] 199c, 201d-e, cfr. 196a y *Fedro* 237c-d. Sócrates antepone a las demás cuestiones el conocimiento del *tí estin;* cfr. en especial *Menón* 71a-b.

metodológico sentado, y dice qué es y cómo es el Amor, y qué obras realiza. No es ni bello ni bueno, pero tampoco feo y malo, sino una naturaleza intermedia: no la de un dios, sino la de un *daímōn* (201e-203a), explicada por el mito de su nacimiento como hijo de Penía, la Pobreza o Carencia, y de Póros, el Recurso o los Medios-para-salir de ella (203a-204c)[189]. Es «pobre, duro, sucio, descalzo y sin casa, duerme sobre el suelo, al sereno, junto a las puertas o en los caminos, y es inseparable de la carencia»; pero a la vez «al acecho de todo lo bello y lo bueno, viril, resuelto, vehemente, cazador temible, tramando siempre maquinaciones, deseoso de comprender y rico en recursos, ocupado en filosofar durante toda la vida, hechicero temible, preparador de drogas y sofista» (203c-d). Nace y muere en el mismo día, y, a medio camino entre el saber y la ignorancia, es filósofo. Todos los malentendidos sobre el amor provienen de suponer que Eros es el amado, cuando en realidad es el amante. De este modo, el amado, en quien transciende la plenitud de la Belleza, queda asimilado a la impasibilidad de lo divino. El amante, convertido en *daímon* y en filósofo en busca de esa plenitud, cumple la función activa de la mediación, que logra y pierde el contacto con lo divino y nunca alcanza la estabilidad.

Este perfil «socrático» de Eros como amante filosófico entra en conflicto con nuestra representación del amor, cristiana y moderna, conflicto que se vuelve flagrante desde que en 204c se pregunta «qué beneficio tiene para los hombres». El amor de las cosas bellas es amor a la posesión de ellas. ¿Y en qué se convierte quien las posee? Una sustitución, no justificada aquí, de lo bello por lo bueno permite concluir que la posesión (*ktēsis,* 205a1) de las cosas buenas hace al hombre feliz *(eudaímōn),* y la felicidad es un fin último que todos los hombres querrían mantener para siempre (204c-205a). Eros es el deseo de las cosas buenas y de la felicidad, y de su posesión perpetua.

La actividad de eros está presentada con la imagen *femenina* del embarazo y el parto (*kyeîn,* 206c1, *tókos* b7), en general oscurecida por las traducciones que hablan de «fecundidad» en

[189] Nótese que el relato está dominado por la figura de la madre. Penía se une a Póros sin que éste, borracho, se dé cuenta. Póros, el Recurso de Salida, es el recurso que Penía encuentra para remediarse y que –buena captadora del *kairós*– aprovecha sin vacilar.

sentido amplio. Hay una razón, sin embargo, para ello. El pasaje (206c-207a) explota una ambigüedad del idioma. Todos los hombres están encinta, según el cuerpo o el alma, y, al madurar, nuestra *phýsis* desea *(epithymeî)* engendrar/parir *(tíktei);* el verbo tiene uno u otro significado según se aplique a varón o mujer. La liberación del hijo en el parto se superpone con la liberación del esperma en el coito, y la imagen se desliza hacia la excitación *masculina* ante la belleza del cuerpo. La universalización del papel femenino de embarazo y parto suponía un embarazo partenogenético, sin fecundación previa, que se convierte en la función masculina del portador de la semilla que busca dónde sembrarla. La procreación física o espiritual está regida por la concepción falocéntrica que pone la fecundidad en el macho y reserva a la hembra (o al *erómenos* asimilado a ella) el papel de receptáculo y nutriente de la semilla. Platón la elevará a nivel cósmico en el *Timeo*. Pero Diótima explota a fondo la ambigüedad entre la semilla masculina y la preñez femenina, con todas sus urgencias y sus dolores. Lo bello excita el deseo porque permite la liberación del preñado y el cese de sus dolores de parto (*dià tò megálēs ōdînos apolýein,* 206e1). El que está encinta de su propia fecundidad innata busca desembarazarse de su preñez, y para ello busca la conjunción con el otro factor.

La redefinición de Eros reestructura a su vez su presentación inicial. Eros ya no es deseo de lo bello, sino deseo de engendrar/parir en lo bello (296e). No se puede engendrar en lo feo sino en lo bello, que concuerda o encaja *(harmótton)* con lo divino. Lo bello es el objeto y el fin *inmediato* del deseo, pero su *fin último* es el bien y su posesión perpetua, es decir, la felicidad. El deseo, al ser deseo de la posesión perpetua de lo bueno y de la inmortalidad, es deseo de algo divino.

Eros es propiamente un *instinto,* que traspasa a los animales en su afán de procrear y de defender la cría, y también a los hombres, aunque en ellos pueda ser conducido (¿o enmascarado?) por la reflexión (*logismós,* 207b). Está enraizado en la misma «naturaleza mortal», que «busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal». Y el único medio posible es la *generación* (*génesis,* 207d1-3), la *procreación* (*gennēsis,* 206c8, 207e5 ss.). El espejeo de las palabras indica que eros es la condición ontológica del devenir, de lo que existe sólo reproduciéndose en el tiempo. Los vivientes dejan la cría en su lugar, y aun el individuo, aquel a quien lla-

mamos «el mismo» a lo largo de su duración, es un constante proceso de pérdida y renovación en cuerpo y alma, en contraste con la permanencia eterna de lo divino en la identidad absoluta. Los hombres intentan y logran una inmortalidad de lo individual a través de la fama, más deseada que la descendencia y por la cual estuvieron dispuestos a sacrificarse Alceste (¡el ejemplo heroico de amor por una *persona*!), Aquiles y Codro. Esta inmortalidad, como más semejante a la divina, es más deseada que la inmortalidad mortal de la descendencia (207a-e).

Los hombres preñados en su cuerpo se vuelven hacia las mujeres y engendran hijos. Los preñados del alma engendran «pensamiento *(phrónēsin)* y toda otra excelencia» (208a). Diótima presenta como tales a los poetas, los primeros inventores de las técnicas y, por encima de ellos, a los legisladores. El hombre de alma fértil es atraído al máximo por los cuerpos bellos unidos a almas bellas, conjunción que lo hace elocuente acerca de la *areté* y lo incita a tomar el papel de educador, y pare y cría los hijos del alma, en una comunidad con su amado más firme que la que cimentan los hijos de la carne, ya que han obtenido hijos más inmortales. Pareciera que los creadores mencionados (luego se cita a Homero, Hesíodo, Solón, Licurgo y «muchos otros griegos y bárbaros») tuvieran necesidad de un amado para dar a luz sus obras. Si tenemos en cuenta el significado a la vez intelectual y moral de *phrónēsis,* estas obras son hijas del pensamiento y la virtud y suscitadoras a su vez de pensamientos y virtudes. El lenguaje de Diótima oscila entre considerar hijos sea a las obras, sea a las *aretaí* que la educación siembra en el amado y, tal vez y conjuntamente con todo ello, a las *aretaí* que las obras suscitan en la *pólis* y en la posteridad.

Tà erotiká están presentados con la estructura de los misterios eleusinos. Hasta aquí se ha tratado de la iniciación general, los «pequeños misterios», en los que Sócrates ha sido probablemente ya iniciado. Diótima, que viene hablándole desde la altura de la gran sofística (cfr. 208b-c, la «muy sabia Diótima» le responde «como los más cumplidos sofistas»), no está segura de que pueda seguirla en los «grandes», la iniciación perfecta con la visión *(epópteia)* culminante (209e ss.).

El neófito es conducido a amar *(erân)* un solo cuerpo bello y engendrar nobles discursos; luego percibe la unidad de la belleza en todos los cuerpos, ama todos los cuerpos bellos y menosprecia su fijación inicial. Luego es el turno de la belleza en las almas, que lo

hace amar a un alma noble aun si está en un cuerpo con poco encanto (*smikròn ánthos,* 210b8, pero este mínimo es necesario), ama y cuida de este amado y se preocupa por capacitarse para educarlo. La belleza del alma lo constriñe a contemplar la belleza de las ocupaciones *(epitedeúmata)* y pautas de vida *(nómoi),* ampliando su percepción de la unidad de la belleza, que le hace tener en poco la del cuerpo. Luego mira la belleza de las ciencias *(epistémai)* y, viendo el «vasto mar de lo bello» que ya se ofrece a su contemplación, se libera de la «esclavitud» de ser amante de un muchacho o un hombre o una sola ciencia, deja de ser un ser de «pequeños discursos» *(smikrológos),* pare muchos discursos y pensamientos bellos y magníficos en la abundancia de la filosofía hasta que se fortalece para mirar la ciencia de lo verdaderamente bello (209e-210d).

El fin de estos misterios es, como corresponde, la revelación súbita *(exaíphnēs)* del objeto supremo ofrecido a la contemplación, y que es el verdadero fin de todos los esfuerzos anteriores. La Belleza es calificada con todas las notas con que *Fedón* (79d, 80a-b) caracterizó las Ideas, transcendencia, eternidad e identidad en primer lugar. Su intuición es la experiencia más valiosa posible en la vida humana y permite parir, no imágenes de la *areté,* sino cosas verdaderas, volverse amado de la divinidad y más que cualquier otro hombre, volverse inmortal (210e-212a)[190].

El carácter del amor platónico

Anders Nygren, en un libro publicado en 1930, *Eros och agape*[191], comparó el «amor platónico», especialmente el del discurso de Diótima-Sócrates, «egocéntrico» y «adquisitivo», con la *agápe* paulina. En un caso, *érōs,* deseo de lo que carezco y que busco poseer; en el otro, el amor sobreabundante que se derrama como libre donación[192].

[190] Introd., n. 59.

[191] El libro, rápidamente célebre, conoció varias traducciones: *Erôs et agapê. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* París, Aubier-Montaigne, 1944 (y *Erôs et agapè,* París, 1952); *Eros and Agape,* Philadelphia, Westminster Press, 1953 (reed. en Nueva York, Harper Torchbooks, 1969).

[192] H. Neumann (1965) convierte a Diótima en una representante del espíritu sofístico que enseña al *erastés* a promover las más sublimes *aretái* en el amado y en la *pólis* con el solo fin de inmortalizarse él mismo. Es una interpretación extrema, pero basada en un análisis del texto que nos ha sido útil para nuestra propia lectura. La teóloga C. Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love,* Oxford, Clarendon Press, 1994, subraya la complejidad de las nociones cristianas del amor de Dios, que no permite la simple distinción de Nygren.

Vlastos levanta esas acusaciones y recaracteriza al amor platónico como «ideocéntrico» y «creativo» (p. 30). Es un amor creativo, porque para manifestarse y cumplirse busca «engendrar en la belleza». Por otro lado, el rasgo central del amor platónico, al que se subordina este aspecto creativo, es ser no amor a las personas sino al conjunto de cualidades (positivas, «útiles» y «bellas») de las que una persona es portadora; en último término, amor a la Idea[193]. Por eso en los escalones superiores de la *scala amoris* los objetos de amor pueden ser leyes, poemas, teorías[194], y por último la Belleza misma, en la que se pierde toda referencia personal y sensible. Pero si pudiéramos vernos libres de limitaciones y contemplar la Belleza cara a cara, ese amor nos absorbería totalmente y no necesitaríamos de nada más (pp. 32 s.). El artículo, concentrado deliberadamente en el *Banquete,* encuentra en *Fedro* la confirmación de sus tesis: 250e1 ss. sería la más clara expresión platónica del amor a la *idéa* en la persona. El amante ama la «belleza» del muchacho, y el amor de éste a su vez es sólo un reflejo del amor del amante. El *ágalma* (251a6; puede agregarse *Cárm.* 154c8), el objeto de admiración y adoración, está visto siempre «desde fuera», nunca como «él mismo un sujeto que valora, un centro de experiencia privada y preferencia individual, cuyas predilecciones y elección de fines no son reflejo de los del amante [...]» (p. 32).

Entre las reacciones suscitadas por la tesis de Vlastos[195], la línea de argumentación principal, sin negar el carácter ideocéntrico marcado por él, tendió a enfatizar la coordinación del proceso eidético-erótico con una relación interpersonal. La actividad educativa, el cuidado del otro y, aun en el cenit de la contemplación de la Belleza, la inmortalidad que se logra suscitando «virtudes» au-

[193] La tesis está en cierta forma anticipada en K. J. Dover, «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», *Jour. Hell. St.* 86 (1966), pp. 49-50.

[194] Si bien estas cosas son objeto de un amor apasionado, una verdadera «fijación erótica» (Vlastos, p. 27), puede notarse que el verbo *erân* desaparece cuando se pasa desde las personas a ellas, 210c.

[195] La principal bibliografía, pro y contra Vlastos, puede verse en Halperin (1985), n. 13.

ténticas que, más allá del alma individual del contemplador, contribuyen a la formación del otro, son otros tantos rasgos que salvarían el amor platónico de la acusación, no sólo de ser crudamente egoísta, sino de tomar al otro como un medio para un fin que lo sobrepasa, y como un *medium* de ciertas propiedades y, como tal, fungible[196]. Más aún, como algo que puede olvidarse en el camino. Aun si en último término el amante busca su propia *eudaimonía* y la logra en la contemplación final de la Belleza, las consecuencias de esta realización revierten sobre el otro, cuya presencia como compañero y co-beneficiario del amor a objetos no personales es estructural. El *Fedro* resalta la relación de los amantes, que en los mejores casos perdura a lo largo del ciclo de vidas.

Si el amor platónico puede ser defendido de la acusación de egoísmo, no es tan fácil hacerlo responder a lo que nos parece la definición misma del amor, su carácter personal e instranferible, que Montaigne expresó, con respecto a la amistad, de una vez y para siempre: «porque era él, porque era yo»[197]. No basta citar el «amor constante más allá de la muerte» de las parejas del *Fedro* para salvar la objeción de ideocentrismo. Podríamos aducir que las «virtudes» encontradas y promovidas en el amado son objetivas y hacen a su verdadero «sí mismo». Sobre todo, que las cualidades sólo pueden ser amadas en un individuo concreto[198]. El objeto de deseo encarna cualidades universalizables, en un grado de complejidad tal que no pueden ser deslindadas de su individualidad, y ésta queda asumida por el deseo. Pero la individualidad resulta así sólo el residuo fácticamente inasimilable[199].

---

[196] Especialmente Price (1981).

[197] «Si on me presse de dire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant: Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy.» *Essais* I XXVIII, «De l'amitié», ed. La Pléïade, p. 224. Como sabemos, el célebre ensayo trata de su amistad con Etienne de la Boétie, que no fue una amistad amorosa. La amistad es la prehistoria del «amor», que para Montaigne y su época todavía no existe. El ensayo pasa revista a todas las formas de la *philía* antigua, también la *philía* familiar, conyugal y erótica, para excluirlas de la amistad propiamente dicha.

[198] F. C. White, «Love and Beauty in Plato's *Symposium*», *Jour. Hell. St.* 109 (1989), pp. 149-157. ¿Por qué amaríamos a alguien, si no es por sus cualidades? De no ser así, amaríamos a cualquiera y a todos. Sus argumentos a favor de que el amor platónico contempla los intereses del otro además de los propios, son más débiles. La resignada acotación de que, en el siglo XX, algunos ponen gran énfasis en la libertad y las elecciones personales de quienes aman, indica el problema (p. 403).

[199] Halperin (1985), pp. 92 s.

El acento fuerte en el elemento personal lo pusieron los dos espléndidos artículos de Marta Nussbaum sobre el *Simposio* y el *Fedro,* que en su forma definitiva fueron recogidos en *La fragilidad del bien*[200]. Nussbaum descentra el *Banquete* del discurso de Diótima-Sócrates y conecta éste con el último gran discurso sobre *érōs,* la narración de Alcibíades borracho de su amor personal e intransferible por Sócrates. En la noche memorable que pasaron juntos, los papeles se invierten, el jovencito se convierte en seductor frustrado y Sócrates se encierra en la autosuficiencia del *erómenos,* que es tambien la autosuficiencia del filósofo, pero que sólo puede ser alcanzada mediante la renuncia, y entonces ya no es autosuficiencia. Alcibíades se lanzará al *érōs* y al cuerpo, y a poco andar caerá en los escándalos, las traiciones, y terminará una vida desperdiciada con una muerte mísera (pp. 266-267). El mensaje final se resuelve con el fracaso de la vida y la filosofía juntas en la Ciudad.

El *Fedro* intenta el equilibrio y la relación necesaria entre el amor de Alcibíades, que desemboca en la locura, y la renuncia de Sócrates, y testimonia un cambio en Platón y en su Sócrates. Los dos primeros discursos deben ser tomados en serio (p. 272); traducen el mensaje de *Fedón* y *República,* librarse de las pasiones, que ha sido hasta aquí el de Sócrates. El *Fedro* reivindica los elementos no intelectuales como fuente motivacional y guía en la búsqueda del saber. El alma es siempre tripartita porque en la inmortalidad se salva lo que valoro de mí, y esto ya no es sólo el *noûs*. Los enamorados del *Fedro* no dan el segundo paso de la iniciación del *Banquete:* el otro no es un ejemplar de la belleza, sino él mismo (p. 293). Los amantes –que aquí son los concretos Sócrates y Fedro– dan y reciben uno del otro y avanzan en un aprendizaje mutuo. Eros ha vuelto a ser un dios. Y el amor de los hombres vuelve a ser humano, hermoso y vulnerable.

Nussbaum pone este cambio en línea con los que se dan en los demás frentes de la filosofía de Platón en el tránsito al tercer

---

[200] M. Nussbaum, «The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium» (1979); «"This Story Isn't True": Poetry, Goodness, and Understanding in Plato's *Phaedrus*», en Moravcsik y Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts,* Totowa, Rowman & Littlefield, 1982. *The Fragility of Goodness* es de 1986. Los párrafos que siguen no pretenden resumir el rico contenido de estos artículos, sino sólo entresacar las líneas necesarias para la argumentación.

periodo[201], pero aquí prefiere relacionarlo con las experiencias más personales e íntimas del filósofo. Con un sutil juego etimológico y cronológico, muestra la identidad compleja de los personajes y la fluctuación de sus edades y de sus papeles. Fedro es, en la escena, el joven que efectivamente ha deslumbrado a Sócrates, y el texto puede autorreferentemente aplicárseles. Pero Sócrates también es el Platón que lo escribe, y Fedro es Dión de Siracusa; pero también el Platón adolescente deslumbrado por Sócrates, y Sócrates el Sócrates que ese adolescente hubiera querido que fuera... (pp. 303-304). La vulnerabilidad de lo humano hace que el discurso, como el poema de Estesícoro, sea y no sea verdadero: la conjunción de filosofía, política y amor es posible, pero también es cierto que Sócrates y Fedro, Platón y Sócrates, Platón y Dión, fracasaron[202].

Se pueden señalar en Nussbaum algunas debilidades con respecto a la base textual. Para dar por sentado el carácter absolutamente personal de las relaciones, se ignora el papel que en el *Fedro* siguen desempeñando las Ideas. La afirmación de una atracción erótica efectiva entre Sócrates y Fedro no es convincente. La conversión amorosa de Fedro se habría dado *antes* y no después del gran discurso[203]. No se le puede discutir, sin embargo, la imposibilidad de reducir el *Fedro* al *Banquete*. Es indemostrable que el cambio provenga de las experiencias más personales de Platón,

[201] Especialmente en el artículo de 1982.

[202] Platón conoce al joven Dión, pariente de Dionisio el Viejo, en su primer viaje a Sicilia y quedan, al parecer, íntimamente ligados. Dión será el motor y el motivo de los dos viajes subsiguientes del filósofo y, ya en la vejez de éste, organiza –desde la Academia– una expedición armada que toma el poder en Siracusa. Dión muere luego asesinado por uno de sus compañeros atenienses, y esta confusa muerte da pie a la *Carta VII* y a un epigrama atribuido a Platón (*Antología Palatina* VII.99, DL 3.30; cfr. C. M. Bowra, «Plato's Epigram on Dion's Death», *Am. Jour. Phil* 59, 4 [1938], pp. 394-404; Nussbaum 1986, cap. 7; n. a 252e). Vale la pena traducirlo: «Las moiras hilaron lágrimas para Hécuba y las mujeres troyanas cuando nacieron. Pero tú lograbas un triunfo de nobles acciones cuando los dioses derramaron tus amplias esperanzas. Yaces en la vasta tierra de la patria, honrado por los ciudadanos. Dión, enloqueciste mi ánimo de amor».

Para la verosimilitud y alcance de los sucesos narrados en las *Cartas VII* y *VIII* y en la *Vida de Dión* de Plutarco, cfr. M. I. Finley, cit. en n. 60 de la Introducción.

[203] P. W. Gooch, «Has Plato Changed Socrates' Heart in the Phaedrus?», en Rossetti (ed.) (1992), p. 310.

pero este Sócrates ha renunciado, aun a costa de alguna inconsistencia, a una parte de las enseñanzas de Diótima.

La discusión del «amor platónico» quedó en buena medida circunscrita al ámbito relativamente cerrado de la crítica anglosajona. Una lectura posfoucaultiana (en especial, por supuesto, el Foucault de la *Historia de la sexualidad*) no hubiera incurrido en ciertos encuadres que podrían calificarse de ingenuos. Así como la acusación de egoísmo proyecta una concepción del individuo posesivo que la Antigüedad no sospechaba, la acusación de ideocentrismo pone en juego una noción moderno-romántica del amor no menos anacrónica. El «egoísmo» antiguo se orienta hacia la realización mundano-sensible y se consuma en el *goce,* y también en el goce anticipado de una fama inmortal. El goce no es la posesión, sobre todo no es la propiedad *privada*. Goce y disfrute sólo son posibles en su manifestación y comunicación, sensual o política. Si cabe hablar de egoísmo, sería, por decirlo de alguna manera, un egoísmo que tiene estructuralmente incorporado al otro o los otros. Por otra parte, el individuo objeto del amor romántico, cuya emergencia plena corresponde a la afirmación definitiva de la burguesía, es el individuo único, a quien se elige, más allá de cualidades genéricas como la belleza, «porque eres tú», y que conserva un núcleo inaferrable aun en las relaciones posesivas más enfermizas. Este individuo se construye sobre los cimientos mismos de la Modernidad: la inescrutable elección divina de la teología protestante y el átomo social y económicamente «libre» de las relaciones capitalistas. Esto no es decir que en otras épocas no haya habido afectos personales profundos y pasión erótica, pero se daban dentro de un entramado familiar, social e ideológico que no permitía ni la fatalidad wagneriana del amor pasión, ni el respeto a la autonomía del otro que se predica en las relaciones contemporáneas y que a veces encubre una tolerancia distante.

Además, ¿estamos seguros de que la teoría erótica del *Banquete* se propone dar cuenta de la sexualidad y el amor?[204] ¿O más bien describe el ascenso dialéctico del alma hacia lo inteligible a partir de lo sensible? El atractivo sensible de los cuerpos es una

[204] Cfr. en Halperin (1985) los sutiles análisis de *epithymía,* «apetito» dirigido al placer, y *éros,* «deseo» dirigido al valor. Platón no se propone una teoría del amor sino del deseo, que, *entre otras cosas,* da cuenta del amor sexual (p. 78). La manifestación sexual de *ĕros,* subrayada por nuestra lectura, no lo agota. Ese punto de vista más amplio resuelve las supuestas limitaciones del *éros* platónico.

base de lanzamiento para este ascenso en el mismo sentido en que lo son los leños o piedras iguales en el argumento de la reminiscencia en el *Fedón*. Los «peldaños» (211c) del ascenso hacia la cumbre metafísica van abriendo horizontes cada vez más vastos, y cada uno de ellos amplía la perspectiva sobre la belleza única. El punto de partida sensible no es el aspecto interpersonal de las relaciones, sino el deseo *sexual*. Es un punto de partida adecuado, porque el sexo es lo único inmediatamente *universalizable* en esas relaciones. Como bien sabían los moralistas antiguos, expertos en el «uso de los placeres», el deseo sexual puede satisfacerse con cualquier cuerpo más o menos atractivo. Por supuesto, todo ateniense (o griego) educado experimenta también el valor de las bellas costumbres y la educación política de un joven selecto. Teognis no va a ver a Cirno y a un esclavo como intercambiables. Pero éstas también son cualidades de clase, en los sentidos lógico y social de la palabra. Además, las relaciones amorosas en el mundo griego son por definición transitorias. Pasada la edad de la formación del joven, que es también la del atractivo adolescente, *no deben* continuar. El *ēros* sexual debe caer, y sólo debería continuar el aspecto permanente de la relación, la noble amistad, *philia*. Nuestros esfuerzos por encontrar el amor moderno en el antiguo terminan siempre descomponiéndolo en sexo y en *philía*, y el «amor» que buscamos no aparece.

Y sin embargo... Puede que tengamos que reconocerle a Platón una de las mayores aproximaciones antiguas al amor personal. El ascenso erótico del *Banquete* se completa en todos sus grados con el amado. La contemplación de la Belleza no se resuelve en una unión mística sino en una relación procreativa, gracias a la cual el amante engendra *aretaí* verdaderas *en el amado*, y así (si «a algún hombre le es dado») se «inmortaliza». Es la «inmortalidad mortal» obtenida gracias a los hijos que se depositan en un amado mortal[205]. El «correcto amor a los muchachos» (211b), gracias al cual se alcanza el *télos*, no es la escalera que se desecha al llegar arriba, sino la que se usa para subir y bajar en

[205] Cfr. Introd., n. 59, y la inmortalidad asegurada por los discursos escritos en el alma del discípulo, *Fedro* 276e-277a. Al contemplarse la Belleza, se dan a luz *aretaí* verdaderas porque se conoce su fundamento, del mismo modo que en el paradigma de la Línea en *Rep.* VI el conocimiento del «principio no hipotético» permite dar cuenta fundamentada de los distintos niveles de la realidad.

compañía. «Pues éste es el modo correcto de ir hacia las cosas de Eros, *o de ser conducido por otro,* partiendo de las cosas bellas de aquí en vistas de la belleza aquélla [...]» (211b7-c2). ¿Quién es ese misterioso conductor, que se menciona como al descuido sólo en el presente pasaje? ¿No parece sugerir que el *erastés* ha sido antes *erómeros* en el camino hacia la belleza, y que el ascenso metafísico es la continuidad viva de una cadena de amantes?

En el *Fedro* hay algo más todavía. Si miramos hacia atrás, vemos que el filósofo solitario del *Fedón* alcanza la experiencia del nivel metafísicamente superior en lo que allí se llama «muerte», y para siempre. En *República* y *Banquete* se logra en esta vida. En *Fedro,* el acceso se hace difícil, no sólo en esta vida, sino también para las almas desencarnadas. El alma no es puro *noûs* sino *dýnamis* y movimiento, principio de vida que ha asumido la finitud (en *Leyes* X llegará a hacerse cargo del *mal* mismo). Las «partes» del alma, marca de su finitud, se han vuelto permanentes. Esta permanencia permite y requiere la continuidad de la relación erótica. El privilegio de la Belleza hace que *éros* siga siendo una de las actividades filosóficas por excelencia, pero ya no hay una *scala amoris* que nos lleve hasta la Belleza misma, sino un camino lleno de riesgos que en el mejor de los casos podemos recorrer junto con otro. Estamos constantemente, y, al parecer eternamente, a punto de perder lo ganado, inclusive de perder al compañero amoroso en algún accidente de los ciclos. Al asumir la finitud –seguramente a regañadientes–, Platón se ve llevado a preservar también la personalización y la vulnerabilidad, la finitud y particularidad del vínculo erótico.

III

La «segunda parte» del *Fedro*

La referencia usual a una «segunda parte» es útil para organizar un comentario, pero corre el riesgo de reintroducir la cuestión, que damos por superada, de la unidad temática del diálogo. Nos fuimos al campo para sumergirnos en un tema urbano por excelencia, la retórica, y, a la vez, para tomar distancia de él. El diálogo entró de lleno en materia: Fedro viene de la clase de Lisias, los dos personajes abundan en su entusiasmo por los discursos, se lee el de Lisias, ejemplo perfecto de ejercicio retórico, y luego pasamos a una competencia oratoria. Pero el tema del discurso –peligroso, como siempre lo es Eros, por debajo de su trivilialidad virtuosística– y el lugar elegido para leerlo nos sacan de esta cuestión y nos raptan hacia el amor y lo hiperuranio. Ahora estamos de vuelta en el tema retórico, pero de otra manera.

Las cigarras

El pasaje entre el planteamiento de la nueva temática y su desarrollo está puntuado por el mito de las cigarras, de segura creación platónica. El pequeño mito no es un mero intervalo y está tejido en el entramado del argumento. Fedro ha planteado la cuestión de la escritura como una cuestión de estima social, y el examen que le propone Sócrates, como un placer espiritual digno y opuesto a los placeres serviles (258e). Sócrates y las cigarras se instalan también en

ese plano de las actividades liberales, propias del ocio *(skholé),* que se opone al sueño de los esclavos.

¿De qué lado están las cigarras? Forman parte del entorno silvestre que tan variadas influencias ejerce sobre los interlocutores, y la suya es tanto o más ambigua que las demás. Por de pronto, hacen todo lo posible por adormecerlos, cantan y encantan como sirenas. Pero esto es una prueba, y a quienes la pasan le tienen reservado un premio, dado por los dioses para este fin, que queda en suspenso. ¿Las cigarras, entonces, están del lado de la filosofía? ¿Cuál es ese don que otorgan? Ellas no charlan *(laleîn)* sino que «conversan», dialogan (*dialegoménous,* 259a2). Sin embargo, no ha sido la actividad dialéctica y reflexiva la que les valió su actual condición, sino el «placer» del canto, un placer extático, una suerte de locura extrema y permanente que las llevó a olvidarse totalmente del cuerpo. Los hombres que luego serán cigarras no pudieron prevenirse ante la potencia de algo desconocido y sufrieron una intoxicación de las substancias segregadas por las Musas. ¿Es esto bueno o malo? ¿Y también Calíope y Urania producen esa intoxicación?

La retórica en el Gorgias

El *Fedro* juega con su propia temática. Eros es tratado de lleno en *Banquete,* y la retórica ha sido ya el tema del *Gorgias*. Tampoco en este terreno puede obviarse la comparación con el diálogo anterior[206], sobre todo porque el *Gorgias* muestra poco aprecio por la retórica, si no directamente una condena.

La pregunta por la retórica obtiene en el *Gorgias* una respuesta gradual. Polo, con una parrafada que sin duda imita su estilo, la pone entre las *tékhnai,* que proceden de la «experiencia» *(empeiría)* y a las que opone *týkhe,* lo que se da por azar. Gorgias responderá que la retórica es el arte de los discursos (449d). Sucesivas restricciones la limitan a «los asuntos humanos más grandes y mejores». Un canto simposíaco pone como los más grandes bienes a la salud, la belleza y la riqueza bien habida. Pero el arte del orador es diferente y está por encima de las artes del médico, el pedotribo

[206] Cfr. Kucharski (1961).

y el financista, porque otorga el bien más grande, el que da la libertad para sí y la dominación sobre los demás: la capacidad de persuadir en los tribunales y las reuniones políticas. Esta capacidad es independiente de cualquier otra clase de conocimientos, y los mismos expertos se vuelven esclavos del que es capaz de persuadir a la multitud con su palabra. La persuasión logra sin violencia el mismo resultado que la fuerza, la sujeción total de la voluntad del otro. Esta misma opinión le atribuye a Gorgias el *Filebo,* 58a7-b2, y no es sino una cita del rétor mismo (*Helena* 12). La retórica entonces, resume Sócrates, sería *peithoûs demiourgós,* «obrera de persuasión» (453a)[207].

Gorgias la restringe a las cuestiones sobre justicia e injusticia. La persuasión, continúa Sócrates, recubre todos los campos cruzados por los ejes de ciencia y creencia, verdad y falsedad. La persuasión retórica, que en principio no necesita conocer la verdad –por de pronto, no necesita poseer los conocimientos especializados de otras artes–, sólo logrará sugerir una creencia (451d-455a). Más adelante se hará explícita la condición de que el auditorio debe carecer de conocimientos. Si el campo propio de la retórica es el de lo justo y lo injusto, ¿puede el orador ignorarlos también? Sócrates ha partido de la presuposición (socráticamente válida) de que quien conoce lo justo es justo. Su interlocutor, forzado a declarar que el orador conoce lo justo y lo enseña, se contradice al quitarle la responsabilidad del uso injusto del arte por parte de los discípulos (459a-461a). La pretensión de enseñar una técnica universal y formal de los *lógoi* choca con la de disponer de un conocimiento positivo del funcionamiento social y transmitirlo. Éste es el verdadero núcleo del problema retórico, que no llega a ser discutido[208].

[207] La doctrina es platónica. Cfr. Dodds (1959) *ad loc.* los paralelos de la frase (*Cárm.* 174e, *Simp.* 188d; ya en H. Mutschmann, «Die älteste Definition de Rhetorik», *Hermes* 53 [1918], pp. 440-443) y las referencias a autores tardíos que la atribuyen a Tisias y Córax o a Gorgias. Quintiliano 2.15.4 la encuentra en la *tékhne* atribuida a Isócrates, de cuya autoría duda con razón.

[208] Y que es independiente de los presupuestos de Sócrates sobre el conocimiento moral. Cfr. Halliwell (1994), pp. 228 s. Gorgias admite la relación entre el conocimiento y la posesión de una virtud en buena medida forzado por la dialéctica de Sócrates. El autor del *Discurso olímpico* y la *Oración fúnebre* tenía seguramente pretensiones de sabiduría política, aunque éstas cambian de naturaleza al ser medidas por un criterio absoluto de verdad.

Al pasar al menos respetable Polo, Sócrates –dejando a salvo con urbanidad la actividad de Gorgias– niega la precedente afirmación de su nuevo interlocutor y que hasta aquí se había dado por supuesta, esto es, el carácter técnico de la retórica, y la retrotrae al campo de la mera práctica *(empeiría)* y la habilidad adquirida por hábito y repetición *(tribé)*. La retórica consiste en la producción de cierta clase de placer y agrado. El género de estas actividades es la adulación *(kolakeía)*, que se divide en retórica, cocina, cosmética *(kommōtiké)* y sofística. Estas actividades empíricas inmediatamente se revelan como imagen o simulacro *(eídōlon)* de otra cosa. Alma y cuerpo pueden tener una salud real y una aparente. De la salud del cuerpo se encarga un arte que carece de un nombre de conjunto, pero cuyas partes son la gimnasia y la medicina; de la del alma, la política, cuyas partes son a su vez la legislación *(nomothetiké)*, que corresponde a la gimnasia, y la justicia *(diakiosýnē)*, a la medicina. Las artes falsas sustituyen a las verdaderas y ofrecen un remedo de ellas. En el «lenguaje de los geómetras» en que gusta a veces hablar Sócrates, lo que el maquillaje es a la gimnasia, la cocina es a la medicina, o mejor: la sofística es a la legislación como el maquillaje es a la gimnasia, y la retórica es a la justicia como la cocina es a la medicina[209]. Sofística y retórica, por otra parte, son diferentes pero próximas, sus representantes se confunden sobre el mismo terreno y hablan sobre los mismos temas[210]. Operan proporcionando placer en vez de un bien auténtico, y se dirigen a los tontos y a la multitud, a «los que no saben» (462b-466a)[211].

[209] Aunque no sea del todo coincidente, la intencionada conexión de cocina y retórica en el *Fedro*, a partir de los «banquetes de discursos» que sirve Lisias en la sibarítica Moriquia, no deja de tener ecos del *Gorgias*.

[210] El *Gorgias* trata a su personaje epónimo con el mayor respeto y hace que se defina como rétor y no como sofista. Platón mantendrá la proximidad y a la vez la distinción de ambas categorías; cfr. el resultado final de la *diáiresis* que nos lleva al sofista en *Sof.* 268b-d. Por lo demás, el «sofista», tal como llega a nosotros, es una categoría creada por Platón, que en el espacio que delimita, la «sofística», coleccionó algunos nombres que hemos aceptado con pocas modificaciones y agregados.

[211] El esquema tiene un paralelo en uno de los textos isocráticos fundamentales, la *Antídosis*, seguramente posterior al *Fedro* y más todavía al *Gorgias*. *Antíd.* 180-185 adjudica cuerpo y alma a la gimnasia y la filosofía, y ésta, de acuerdo al uso isocrático de la palabra, es sin más la forma honorable de retórica, epistemológicamente sancionada por la imposibilidad de transcender la *dóxa*, en que consiste la enseñanza del rétor (cfr. 270 ss.).

Las condiciones para que una disciplina constituya una *tékhne* son el conocimiento de la *phýsis* de aquello con lo que tratan, y en base a ello, dar razón de por qué ofrecen las cosas que ofrecen y remitirlo a sus causas. Una *tékhne* debe poder dar cuenta de sus procedimientos. La cocina, a diferencia de la *tékhne* médica, procede en forma errática *(alógōs)*, guiada a lo sumo por el recuerdo de lo que alguna vez le ha servido y por el hábito (500e-501a, cfr. *Filebo* 55e). La noción de *tékhne* subraya el aspecto intelectual de una práctica dada, que puede ser, en cierta medida, reducida a reglas y transmitida por la enseñanza. Sócrates no pide reglas sino razones, y ya en el *Gorgias* está pidiendo algo semejante a la técnica fundada en la dialéctica que exigirá en el *Fedro*. El conocimiento de la *phýsis* del alma (245c3-4) es la base de la retórica, como el de la *phýsis* del cuerpo lo es de la medicina (270b4-5), y sobre esta base se podrán escoger los procedimientos pertinentes con decisiones fundamentadas (270d ss.).

¿Es posible una retórica «buena»? Sócrates le encuentra una utilidad paradójica: puede ponerse al servicio de la justicia, para denunciar la injusticia cometida por nosotros mismos o nuestros padres y amigos, con el fin de librarnos de ella al recibir la pena merecida, ¡así sea la muerte! Como contrapartida, castigaremos al enemigo injusto absteniéndonos de acusarlo. Para el que no comete injusticia, la retórica no tiene ninguna utilidad (480a-481b). Si no la tiene en el campo judicial, ¿la tiene en el político? La adulación puede dirigirse también a una multitud. Sócrates hace entrar aquí todos los espectáculos públicos, en especial la tragedia[212]. Esta clase de oratoria se dirige sin distinción a hombres y mujeres, libres y esclavos. La que se dirige al *dêmos* permitiría, en cambio, entrever la posibilidad de una retórica que no sea mera adulación sino que mejore las almas. Pero ninguno de los grandes oradores políticos ha llenado las condiciones. Son grandes sólo por haber realizado los deseos del *dêmos*, y al alma injusta, como al cuerpo enfermo, no se le puede permitir que los satisfaga. Si el buen artesano procura poner «orden y arreglo» en

[212] Al reducir la poesía a la retórica, «si se quita a la poesía la música, el ritmo y el metro, quedan *lógoi*» (502c), Sócrates da una versión modificada de la definición de poesía de Gorgias en *Helena* 9 («*lógos* que posee metro»). Cfr. S. Gastaldi, «Il teatro delle passioni. *Pathos* nella retorica antica»; L. Spina, «Passioni d'uditorio (il *pathos* nell'oratoria)», *Elenchos* 16 (1995), pp. 67-69 y 83-100 resp.

su obra, y si esta retórica se define como persuasión de la multitud ignorante, su imposibilidad es casi analítica (501c-505b).

Platón y la retórica

Es difícil imaginar una descalificación mayor de la retórica. Es que Platón tiene allí un oponente formidable. La retórica es una de las más grandes fuerzas, espirituales y políticas, con las que se enfrenta, como lo prueban el *Gorgias* y el *Fedro,* y no sólo ellos. Pero no es una lucha a muerte contra un enemigo odiado, es sólo una disputa –eso sí, violenta, aunque sea verbal– por la posesión de un bien valioso. Y la disputa entre filosofía y retórica es posible que nunca se haya zanjado del todo. Platón no sale de ella con las manos vacías. Con la ayuda, podemos imaginar, de un joven Aristóteles, reelabora los despojos obtenidos del adversario y entre ambos convierten a la retórica en un artefacto mucho más eficaz que el de los rétores y, según se mire, verdaderamente amoral. Los primeros resultados de esta operación son el *Fedro* y la apertura, en la Academia, de la cátedra de Retórica a cargo del profesor adjunto Aristóteles de Estagira[213]. La historia de la retórica fue marcada, como tantas otras provincias de la historiografía cultural, por la elaboración de Platón y Aristóteles[214]. Excelente conocedor de las artes de los *lógoi,* Platón construye a su adversario de acuerdo a las necesidades de su argumento y luego pelea con sus armas y avanza sobre su terreno. Más adelante mencionamos la corriente crítica que le atribuye lisa y llanamente la invención de la retórica.

Es usual anotar que en el *Fedro* Platón suaviza sus juicios y su actitud frente a la retórica. Su relación con ella, sin embargo, es tan antigua y tan ambigua como su relación con la poesía. Platón nace en el mismo año en que Gorgias se presenta en Atenas, y su adolescencia y primera juventud transcurren durante el apogeo de la sofística[215]. La que muchos consideran su primera obra, la *Apo-*

[213] Cicerón, *De orat.* 3.141, DL 5.3. Para la relación entre *Fedro* y *Retórica,* F. Solmsen, «Aristotle and Cicero on the Orator's Playing Upon the Feelings», *Class. Phil.* 33 (1938), Apéndice de pp. 402-404 (North 1991, pp. 212 s.).

[214] Gagarin (1994).

[215] North (1991), pp. 202-204. Sócrates reorienta pero no borra su formación temprana.

logía de Sócrates, es *la* obra maestra de la *tékhne* retórica, dentro y fuera de la obra platónica. La traducción de Sócrates a personaje edificante oscureció un hecho obvio: su defensa es un *discurso* construido, no sólo con todo el arte del mayor prosista de la lengua griega, sino del más exquisito rétor o sofista.

Una rápida lectura de la primera página de la *Apología,* el proemio en las divisiones oratorias, nos informa de que Sócrates denuncia el lenguaje mentiroso y retórico de sus acusadores, se declara ajeno a ese modo de hablar y pide que se acepte el suyo propio y que se atienda sólo a su propósito de decir la verdad; comienza su alegato, pues, devolviendo a la parte contraria la calificación de orador habilísimo que ésta le ha endilgado. El prestigio moral de Sócrates ha llevado a mucha gente seria a tomar al pie de la letra el viejo *tópos* retórico, obligado en cualquier proemio, por el cual el orador profesa incompetencia retórica y se declara ajeno al lenguaje de los tribunales. Pero todo el proemio está construido con lugares comunes retóricos[216], y todo el texto es un modelo de composición impecable y de ambigüedad retórica. Ninguno puede comparársele en la creación de un *éthos*. Este discurso, pese a que, como su hipotético arquetipo, lleva al orador a la pérdida de la vida, es, además del más célebre, el más exitoso de toda la historia de la oratoria. Si aceptamos que Sócrates se preocupa por su *psykhé* y su «sí mismo» más que por su vida biológica, el discurso logra su (verdadera) salvación y a la vez contribuye del modo más efectivo al fomento de la *areté* en sus conciudadanos. Si, en

[216] El comentario de Burnet (pp. 66 s. y 17c7 n., d2 n., 19d4 n.) señala los siguientes *tópoi:* atribuir falsedad a la vez que plausibilidad a la otra parte, la negación de que se posea habilidad oratoria (Lisias, Iseo), solicitar perdón por el uso de un lenguaje distinto del habitual, la no familiaridad con los tribunales (Isócrates), reclamo de una atención imparcial (Lisias) y precaverse del griterío (Esquines), rechazo de un estilo inconveniente en un anciano (Isócrates), petición de que se le deje hablar a su modo (Demóstenes), no haber comparecido nunca ante un tribunal (Lisias). Es decir: la totalidad del proemio. Se puede agregar 19d4, exhortar a los oyentes a que recuerden un hecho y se lo testimonien mutuamente (Andócides, Pseudo-Demóstenes); 28a4, suponer que lo dicho basta como defensa (Lisias). Se ha hecho notar con frecuencia las coincidencias de *Apología* con la *Defensa de Palamedes* de Gorgias, que no serían casuales. J. A. Coulter, «The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric», *Harv. St. Class. Phil.* 68 (1964), pp. 269-303; Ch. P. Segal, «Gorgias and the psychology of the logos», *Harv. St. Class. Phil.* 68 (1962), pp. 99-155; Guthrie *HGP* IV, pp. 74-77.

cambio, le atribuimos algo más de preocupación por la *areté* tradicional y la fama, la *bella morte* y un motivo no lejano del que Diótima asigna al sacrificio amoroso de Alceste, basta apuntar que a lo largo de los siglos nunca hemos dejado de hablar de él. No sólo es adecuado a su público del momento[217], sino que ha ido *creando* su público a lo largo de los siglos. La *Apología* es un excelente lugar para meditar las complejidades que esconde la descalificación de la escritura (¡y de la escritura de discursos!) en el *Fedro*. Un poco más adelante en la carrera literaria de Platón tenemos el *Menexeno*. La crítica no sabe cómo compatibilizar este despliegue de virtuosismo retórico y político con Platón o con Sócrates, como si éste no fuera el mismo personaje que el admirado Sócrates del *Fedro*, un orador capaz de exhibir el esplendor de su talento a la vez que deja entrever los múltiples pliegues irónicos en que lo envuelve.

Es también usual tomar el entusiasmo de Sócrates por los discursos al comienzo del *Fedro* como irónico. Sin duda lo es. Pero en un sentido es literal. Sócrates, que llega a hablar de «transporte báquico», no se ha entusiasmado con el frío discurso de Lisias, ni como oyente alienado ni como crítico –luego lo despedazará–, sino con la oratoria misma, heredera del poder persuasivo de la poesía. Platón busca nuevos fines y nuevos métodos para ella, y descalifica, al mejor modo retórico, los fines y los métodos de la competencia. Sócrates domina el arte retórica y siente su seducción, como siente la de la poesía, como siente la del mismo Eros. Conociendo ese poder *erótico* que él mismo no deja de experimentar, la ha utilizado siempre, negando utilizarla. En el *Fedro*, al fin, la reconoce, como reconoce a Eros.

La retórica de Sócrates (1)

El anticlímax que sigue al segundo discurso de Sócrates es muy violento. Fedro no ha entendido nada del mensaje filosófico del discurso y no se ha movido un ápice del lugar en que lo encontramos al principio del diálogo. Está admirado de la belleza formal del nuevo discurso. Encantado con la perspectiva de prolongar la competencia, ya lo compara mentalmente con el futuro producto de Lisias, aunque anticipa la preocupación de éste por el reproche de logografía. Sócrates, por supuesto, no va a compartir sus ingenuos reparos, pero no procede a una nueva exhortación filosófica. En cambio, da vuelta con un artilugio semántico a la comprensible preocupación de Fedro por la descalificación social de los sofistas y logógrafos[218], en una operación digna del peor de los sofistas. El giro devuelve la pelota a los políticos mediante el recurso de ampliar el sentido de *lógoi* –que en griego podría extenderse indefinidamente a todo lo hablado o escrito– e incluir leyes y decretos en el género de los discursos. La comparación del político legislador con el poeta y competidor teatral hace el aura de sentido todavía más amplia. Establecido así que el hecho mismo de escribir discursos no es vergonzoso, se vuelve a ampliar el campo al incluir también el discurso hablado y se reformula la cuestión desde el punto de vista de «hablar o escribir bien o mal».

La estrategia de Sócrates se encamina a postular una retórica filosófica. En primer lugar, introduce la cuestión de la verdad, en vistas del conocimiento de semejanzas y diferencias y con fines retórico-sofísticos que no excluyen de ninguna manera el engaño. Por este camino se llega al establecimiento de la dialéctica, identificada con el método de reunión y división y aprovechable para la oratoria gracias a su misma neutralidad. Pero ya allí estamos al final del camino y Sócrates sólo ha dibujado una *tékhne* infinitamente más sutil y efectiva que la existente, sin alterar los fines de ésta. Hasta aquí, el carácter técnico de la retórica consiste en dotarla de un fundamento racional basado en la verdad, pero de carácter epistemológico, no moral. Si su estrategia a largo plazo contemplaba una fundamentación metafísica y político-moral de la retórica, Sócrates ha fracasado sin intentarlo. En el límite tiene que dar un golpe de timón violento y convertir a la oratoria persuasiva y técnica en un ejercicio de agradar a los dioses (273e-274a). Todo el desarrollo de la cuestión se ha desenvuelto como si Sócrates no hubiera sido capaz de domar su caballo negro retórico, y hubiera sido éste el que condujo el viaje hacia la verdad y la dialéctica para aprovecharse de ellas (no olvidemos que, en el mito, el caballo

217 No el jurado del juicio histórico, sino los intelectuales atenienses (Cole 1991, p. 9).

218 Sofistas y logógrafos no están en el mismo plano. En ambos casos la mentalidad aristocrática menosprecia un trabajo pagado, pero sabe diferenciar a sus prestigiosos maestros del personaje subordinado que escribe discursos por encargo.

malo era una bestia argumentadora y un fino orador). La retórica está en paralelo con el amor sexual, que, pese a las declaraciones, obtiene del ascenso mítico algunos permisos no despreciables. El servicio de los dioses es el tirón de riendas al que el auriga atina en el último momento, y debe tirar con todas sus fuerzas. Fedro no puede menos que expresar su acuerdo con el recurso a los dioses, ¿pero qué puede valer ese recurso en una conversación que empezó con el interés puramente anticuario de Fedro por los mitos y luego por sus racionalizaciones *à la mode,* y con el piadoso agnosticismo de un Sócrates que está de vuelta de eso?

El problema de hablar y escribir «bien» se ha resuelto, en el plano técnico, con un programa de largo alcance y proyectado en detalle, y en el plano moral, en una frase apresurada. Se puede pasar a la cuestión más circunscrita de la escritura, que se plantea en un plano, no ya técnico sino tecnológico, aunque no sin consecuencias morales. El propósito es inaugurar un *modo de escribir,* y un modo de escribir *para hablar,* que tiene con la dialéctica, identificada con la filosofía, una relación mediada y compleja[219].

En 258d, los posibles escrúpulos de Lisias (y los escrúpulos efectivos de Fedro) tienen que ver con *escribir* discursos, en realidad con el ejercicio de la logografía. Sócrates amplía el sentido de la palabra para traducir la cuestión a la de *hablar* y escribir en general (258d4-5). Al retomársela en 259e1, esta generalidad se restringe a hablar y escribir discursos. Al volver a la oratoria, ámbito de lo persuasivo y lo verosímil, Sócrates da un nuevo paso y remite el hablar y escribir bien o mal al terreno de la verdad y de su conocimiento.

Fedro responde con la idea corriente de persuadir a la multitud. La oratoria, desde los orígenes siracusanos que la tradición le atribuye y durante su desarrollo en Atenas, estuvo ligada a las prácticas democráticas de la Asamblea y de los tribunales populares con elevado número de miembros. El ejemplo del burro tomado por caballo, clarísimo gracias a su misma ridiculez, no es de buena fe. Como Sócrates mismo mostrará saber muy bien (263a-b), «asno» y «caballo» son cosas y palabras sobre las que no disputamos, pero no así «malo» y «bueno». Dentro de un momento exigirá del orador

[219] Como la tendrá con la política en el Platón de *Leyes.* Ya G. R. Morrow, *Plato's Cretan City,* Princeton, Princeton University Press, 1960, pp. 552-560, y Morrow (1953).

la capacidad de distinguir ambas clases, y su confusión aquí es deliberada. Para la consciencia piadosa tradicional, la pretensión de poseer una verdad indiscutida sería excesiva e insolente. En la medida en que esta verdad nos es asequible, su revelación es inseparable de la elocuencia persuasiva. En el horizonte espiritual preplatónico, la deliberación es el modo de tomar decisiones. El rétor al uso se limita, según *Rep.* 493a-d, a estudiar el monstruo popular para seguirle los humores. Sin embargo, aun si el dirigente tiene en cuenta la «psicología de masas», no es necesariamente para reconfirmar a la masa en sus opiniones o plegarse a sus veleidades. Desde el hábil Temístocles o el olímpico Pericles para abajo, es el estadista el que guía al pueblo, a veces contradiciendo su opinión y haciéndola cambiar en el sentido deseado. No otra cosa propone el Protágoras que enseña a «hacer más fuerte el *lógos* más débil» por los medios racionales de la persuasión. También en los tribunales, entonces como ahora y siempre, cada parte tratará de defenderse[220]. Y, como dice aquí en su defensa el arte de los *lógoi,* la mejor razón resulta impotente si prescinde de los medios de expresión persuasiva. Sólo la Verdad absoluta postulada por Platón instala el hiato epistemológico y moral entre persuasión y verdad. El *Fedro* se propone superarlo fundando una técnica retórica basada en la verdad, pero el resultado es un arte peligroso capaz de suprimir las mismas distinciones morales platónicas. Platón sienta las bases de una retórica técnico-científica, y su programa, bajo su mirada y en su ámbito, es cumplido por Aristóteles. La política, como Sócrates ha dicho tantas veces, debería estar en manos del experto. Los técnicos que gestionan el poder contemporáneo son remotos descendientes de este experto socrático, y entre ellos se cuenta el experto en comunicación que Sócrates proyecta por primera vez en 271d ss.

La retórica, «obrera de persuasión» en el *Gorgias,* es redefinida como una psicagogía, una conducción de las almas por medio de *lógoi*[221]. Con la redefinición, los campos de su ejercicio resultan prácticamente ilimitados, y se convierte en una técnica general de la palabra (261a-b, d-e), o por lo menos de la palabra antilógica, como la de Zenón o la de las controversias judiciales. Sin que lo advirta-

[220] El principio democrático de la debida defensa en juicio tiene, en último término, sus raíces en una concepción sofística de la verdad.

[221] Habitante del mismo mundo que Platón, Isócrates usa el verbo *psikhagōgeîn* en este sentido, *A Nicocles* II 49.

mos, Sócrates se desliza desde las partes de un juicio –que defienden cada una su posición– al técnico capaz de defender a cualquiera de los dos lados, y luego lo convierte en político capaz de convencer a la Ciudad de una cosa y de lo opuesto (261c-d). Zenón nos espera allí, en calidad de maestro que llevó la técnica de la controversia *(antilogiké)* a su más alto nivel de abstracción[222]. La técnica de la antilogía produce una retórica formal, desvinculada de sus contenidos. Pero se basa en una concepción de la realidad en la que los opuestos pueden ser alternativa o conjuntamente verdaderos (o falsos: Zenón). Es, pues, moralmente neutral, pero supone una opción ontológica. Cuando cambiamos esta opción por una ontología de la identidad y de la verdad inmutable, la neutralidad moral de la técnica se evapora. Sócrates ya no cree en la antilogía ontológica de Heráclito, Zenón y Protágoras, sino en una alternativa de verdad y mentira. La retórica técnica debe conocer la verdad, y sobre esta base Sócrates propone una técnica del disimulo que procede mediante asimilaciones, graduadas hasta resultar imperceptibles. La clave de la retórica no es la antilogía sino la *analogía.* La analogía no suprime la antilogía, sino que la disimula, deslizándose hacia ella con pequeños pasos, para dominarla. Es un procedimiento artero y sutil, propio y exclusivo de la retórica. Nada semejante aparece en lo que poseemos de los grandes sofistas. Acaba de ser inventada por Sócrates.

A partir del descubrimiento fundamental de la analogía, y sobre la base del conocimiento filosófico de la verdad, Sócrates está en condiciones de proyectar la retórica como una verdadera técnica científica. ¿Qué objetivo se le propone? Sócrates es clarísimo: el disimulo y el *engaño (apáte),* tanto para producirlo en otros como para precaverse uno mismo de él (261e-262a). *La verdad se pone al servicio del engaño.* Las semejanzas reales y verbales son el arma de doble filo que el experto en la palabra debe reconocer y dominar. Platón sabía que el conocimiento de la verdad es esencial para mentir con eficacia desde el *Hipias menor,* escrito hacia la misma época que la *Apología*[223]. El examen de los discursos pronunciados los toma como ejemplos de «cómo el que conoce la verdad, jugando con las palabras, puede extraviar a los oyentes» (262d). La ambigüedad se hace más notable cuando, en los pasos

[222] Pero Zenón mismo pertenece al mundo trágico, G. Colli, *La nascita...,* cit. en Comentario II, n. 1, § 7; *Zenone di Elea,* Milán, Adelphi, 1998.

[223] Cfr. Cole (1991), p. 10.

siguientes del texto, el examen presenta los tres discursos, ya como dos, ya como uno, cuyos referentes nunca se pueden indicar con precisión[224]. El método dialéctico de reunión y división, que termina siendo lo único que se rescata, no parece, en el contexto, tener otra finalidad que la de distinguir semejanzas y diferencias.

La crítica del discurso de Lisias (262d-264e) precisa estas intenciones. La distinción entre palabras unívocas y equívocas o ambiguas, referidas a cosas cuya índole misma es difícil de captar, determina en qué casos «la retórica tiene más poder». Los dos discursos de Sócrates que presentaron a *érōs* alternativamente como malo y como bueno son abiertamente antilógicos. Quien haya escuchado los dos, no sabría a qué atenerse. Pero no fueron pronunciados para seducir a un muchacho inexistente sino como ejemplos técnicos. El orador tiene que mostrar la cosa dudosa como indudable, mediante la definición inicial del asunto. Esta definición no tiene valor informativo. El orador no ha llegado a ella por un proceso de indagación y conocimiento, sino por una decisión (*eboulēthē,* 263e1). Está puesta, con la apariencia de informar, para «forzarnos» a aceptar sobre el tema lo que sea conveniente para el orador («nos forzó a concebir a Eros como cierta cosa determinada que él mismo había decidido»). Si logra hacernos aceptar la definición inicial, la causa está ganada de antemano, y el discurso sólo tiene que ir sacando las consecuencias de ella. De inmediato se insistirá en el orden y la articulación del discurso y de sus partes, pero esa coherencia no es meramente formal, sino que se nutre del contenido de la primera posición. El discurso de Lisias, al no cumplir con la exigencia fundamental de definir el amor, no tiene tampoco un principio formal que lo organice, su argumentación aparece invertida y resulta una colección de remiendos dispuestos en forma arbitraria. Esta crítica se resume en la frase, de larga trayectoria, acerca del discurso –o, en general, la composición literaria– organizado como un ser viviente (264c). Por último, se abandona la crítica de Lisias en consideración a la amistad de Fedro, no sin que Sócrates se lamente de dejar desaprovechados cantidad de ejemplos a no imitar.

El primer discurso de Sócrates, aludido con seguridad en 263d-e, es, en cambio, un ejemplo acabado del procedimiento a seguir. Pre-

[224] Es posible una solución laxa (262c10-d1 n.). Pueden seguirse las notas de Hackforth, que lo intenta seriamente.

senta la definición inicial como un requisito de buena metodología y como una información acerca de «lo que realmente es» *(ousía)* la cosa, a fin de examinar sus efectos (237c-d), y aparenta respetar la libertad del oyente proponiéndosela para que la «acuerde» *(diomologêsthai, homologêsthai)*. Si aceptamos que la *persona* oratoria es un amante que se disimula, todo esto es un engaño deliberado, llevado adelante con perfecta solvencia técnica, y a la vez un modelo del arte.

Fedro se entusiasma con el virtuosismo de Sócrates, capaz de defender sucesivamente posiciones opuestas. Pero lo que hace recomendables sus discursos a la atención de los oradores es que permiten poner de manifiesto el procedimiento general seguido, que resultará ser el método de reunión y división (264e-266c). El género más amplio, la locura, es dividido en locura humana y divina, y ésta en cuatro manías puestas ahora bajo la advocación de sus dioses correspondientes. Las líneas del supuesto resumen son mucho más claras que en los discursos mismos. Sócrates vuelve a despistarnos con sus valoraciones. El razonamiento, entretejido en un piadoso himno en forma de narración (como los *Himnos homéricos*), dio tal vez con algunas verdades y muchos extravíos. Luego, reuniendo sus dos discursos, Sócrates los declara un juego que exhibe por casualidad dos procedimientos de interés técnico. Si nos atenemos al pasaje, tanto las sutilezas argumentativas del no-amante como la soberbia imaginería del segundo discurso, el ascenso a lo hiperuranio y las Ideas mismas, los destinos de las almas y los géneros de vida, no tienen más valor que el de ser persuasivos y moderados, en todo caso un juguete lícito y agradable, y sólo se puede rescatar para la filosofía un procedimiento metodológico leído en los discursos en forma bastante forzada.

La cuestión del método

Esos vagos *eíde,* «procedimientos», entrevistos en los discursos, son la primera exposición del método de reunión y división, que tendrá un lugar importante en textos posteriores[225]. El primer «método» que podemos detectar en los diálogos es el interrogato-

[225] Para las relaciones de la dialéctica en el *Fedro* y los otros textos platónicos, esp. Santa Cruz (1992).

rio inquisitivo socrático, el *élenkhos*. Se deriva directamente del horizonte metafísico condensado en la figura de Sócrates: la Verdad que se ausenta de la realidad sin cortar amarras y que resitúa la sabiduría humana como saber de la ignorancia, en contraste (revulsivo) con los saberes corrientes. Ese reposicionamiento se traduce en la pregunta «¿qué dices que es...?», que parte de las opiniones del otro, las examina, critica y reformula, en un proceso en principio abierto. El procedimiento es puesto directamente en práctica, sin que se explicite. Unas páginas del *Critón* (46c-48a, 48d-49a) pueden valer como una metodología del diálogo.

En *Menón* (86d ss.) se introduce el método de hipótesis, tomado de la geometría, para hacer frente a la dificultad de saber si algo cuya naturaleza se desconoce tiene o no ciertas propiedades (86-87). El razonamiento es del tipo: no sabemos si x es A; pero si cumple tales condiciones, el resultado será éste; y si tales otras, el resultado será este otro. En *Fedón,* 99d-101e, el método consiste en tomar como hipótesis la proposición «más fuerte» y dar como verdadero lo que concuerde con ella, y lo que deriva de ella si a su vez es concordante. Si la proposición es atacada, habrá que dar razón *(didónai lógon)* de ella, remontándose a una hipótesis superior, hasta llegar a «algo suficiente», lo que puede entenderse como suficiente para la argumentación del caso o como una fundamentación última. Este último es el camino que se toma en *República* VI-VII, especialmente en el paradigma de la Línea dividida. Los matemáticos razonan a partir de hipótesis, pero las toman como principios *(arkhaí),* sin ver que deben ser a su vez fundamentados en un principio no-hipotético *(arkhè anypóthetos)*[225a], designación epistemológica de la Idea del Bien, desde la cual se puede dar cuenta fundada de los distintos niveles de la realidad. Por último, la segunda parte del *Parménides* se construye como ejemplo del método de ejercitación por hipótesis en forma antilógica: suponer que algo es y las consecuencias que se derivan de ello, y luego suponer que eso mismo no es, y sus consecuencias.

Menón, Cratilo y *Eutidemo,* pero sobre todo *República,* mencionan la «dialéctica». En *República,* la dialéctica es el movimiento de la mente en el tramo superior del conocimiento, que procede de Idea en Idea hasta llegar al Bien (VII 532a-535a). De hecho, se la

[225a] Cfr. *Eutid.* 290c, los matemáticos deben remitirse a los dialécticos.

caracteriza como la capacidad de visión sinóptica (537c). El *Fedro*, en esto como en otros aspectos una verdadera bisagra, convierte a la dialéctica en un procedimiento metódico nuevo, al introducir el método de reunión y división que en los diálogos tardíos suplantará al de hipótesis[226]. Nos encamina hacia él al presentar el conocimiento de la verdad como conocimiento de las semejanzas y diferencias (262b). En 265a-b, Sócrates convierte la antilogía retórica de sus discursos en una identificación del género «locura», dividido dicotómicamente en humana y divina, dividida a su vez en cuatro partes *(mérē)*. El texto central es 265d-266b1. El primer paso es reunir, en una *idéa* o clase, «cosas» dispersas y definir la *idéa* que se ha logrado reconocer. El vocabulario está en marcado contraste con *Fedón* y, sobre todo, con *República: Idéa* figura aquí con su sentido hipocrático de «clase»[227]. El texto mismo deja sin decidir si se trata de una clase lógica o se alude a una idea transcendente.

La aclaración hay que buscarla en un pasaje anterior, 249b-c, que tiene una importancia decisiva, porque conecta el uso de *eîdos* en los diálogos tardíos, donde tiende al sentido lógico de «género», con el sentido metafísico (Introducción). La epistemología de los diálogos medios se apoya en la reminiscencia o recuperación consciente del arquetipo conceptual. Ésta procede en primer lugar hacia la «opinión verdadera» (*dóxa alethés, Menón* 85c ss.), que se convierte en *epistéme* cuando se puede dar cuenta de ella mediante un «razonamiento causal» (*aitías logismós*, 97e-98a). El conocimiento fundado y estabilizado se convierte en la capacidad dialéctica de dar cuenta o «dar razón» (*lógon didónai, Fedón* 76b, *Banquete* 202a, *Rep.* 531e, *Gorgias* 465a). Las tres líneas de *Fedro* 249b6-c1, en cambio, describen el mínimo común denominador que caracteriza a la comprensión propiamente humana. Esta conceptualización oscura es el grado más bajo de la reminiscencia. El pasaje, muy sintético, puede aclararse desde otro texto sobre la reminiscencia, *Fedón* 72e3-77a5, que indaga los presupuestos necesarios del conocimiento humano a partir de sus operaciones actuales. La noción de igualdad que sirve allí de ejemplo está en juego en el pensamiento matemático, pero también, constantemente, en nues-

[226] Hay algunas anticipaciones. El esquema de las de las *tékhnai* y sus imitaciones en el *Gorgias* puede ser un temprano ejemplo de reunión y división sistemática. Cfr. *Rep.* 454a, *Cra.* 424b-d.

[227] Cfr. Guthrie *HGP* III, p. 441, Else (1936), Gillespie (1912) y n. 26 *infra*.

tra experiencia común. Se postula la existencia de lo Igual en sí, separado de todas las cosas (sensibles) iguales, y a la vez nuestro conocimiento de ello, que se suscita a partir de la percepción de esas cosas. Pero lo Igual mismo no se hace presente nunca en nuestra experiencia sensible. Su conocimiento es, pues, previo al hecho de ver por primera vez cosas iguales, que aspiran a ser como lo Igual, sin lograrlo. El argumento deduce de ello el conocimiento prenatal de las Ideas y su olvido al nacer. Aprender es acordarse, y la filosofía consiste en el proceso, largo y penoso, de ir haciendo más claro y más pleno este recuerdo.

El texto de *Fedón* afirma que disponemos de un conocimiento efectivo, aquí y ahora, de lo Igual en sí (74b: «—¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo? —Sí»). Esta afirmación puede parecer una flagrante petición de principio. En realidad, sólo se nos pide que registremos lo que sucede en la clase de geometría cuando se dice que un triángulo es igual a otro: es obvio que los imperfectos triángulos dibujados en la pizarra no son iguales y, sin embargo, *entendemos* la proposición. Tanto en *Menón* como en *Fedón*, los ejemplos están tomados del ámbito lógico-matemático. Desde ya, Sócrates sabe muy bien, como lo dirá en el *Fedro*, que ideas como la de justicia o amor son mucho más resbaladizas. La refutación de una posición gnoseológica de tipo sensualista (que en este texto es enunciada por primera vez) es en principio válida (74e, 75b). El concepto no puede ser abstraído de un número x de ejemplos, porque ya para reconocer un solo ejemplo, el primero, necesitamos ponerlo en juego. Con independencia de la *génesis* psicológica y social del concepto, la *disposición* del concepto (no necesariamente en forma de un conocimiento explícito) es previa a su reconocimiento en el ejemplo empírico. Para obtener un conocimiento en sentido estricto hay que hacer el pasaje dialéctico de lo sensible a lo inteligible, hasta lograr «dar razón» (*didónai lógon*, 76b) de lo recordado[228]. En el *Fedro*, la cuestión está en lo que traducimos como «capta en su conjunto con

[228] Para poder concluir la preexistencia del alma (76e), Platón transforma la anterioridad lógica en anterioridad cronológica. De este modo, el argumento se convierte en un «mito» en el sentido de una «historia» o «narración», que transpone como acontecimientos temporales los resultados de un procedimiento analítico. La reducción eidética de la fenomenología husserliana (*Ideas* I, Sección 1.ª) se propone purgar esta ganga, con la consecuente negación del realismo metafísico platónico (§ 22).

un acto de razonamiento». La lógica empirista supone que obtenemos el concepto por una generalización de algunas notas comunes. La reminiscencia platónica no es una generalización a partir de datos sensibles, ni para el caso un entendimiento kantiano que sintetiza un múltiple sensible mediante un concepto. No es un proceso de abstracción ni de conceptualización sino la captación intelectual (así sea oscura) de un *individuo inteligible*[229]. Esa captación permite, en un movimiento descendente, reunir *con sentido* una multiplicidad de percepciones y, a la vez, dar un significado a un término lingüístico. La comprensión corriente parte de las múltiples sensaciones o cosas sensiblemente experimentadas y arriba a una unidad de conjunto, y esto es «comprender según lo llamado *eîdos*». Nuestra comprensión cotidiana no es la contemplación extática de lo Bello o el Bien sino la subsunción de percepciones particulares bajo una idea general que las hace inteligibles. *Eîdos* adquiere aquí el sentido lógico de «clases» o «tipos de cosas». Unas líneas más abajo, los más capacitados para la anámnesis sólo logran, en principio, un conocimiento del «género» (*génos,* 250b5). Pero la reminiscencia proporciona una base metafísica al entramado conceptual, y hay que tener en cuenta que detrás del género lógico está la Idea.

La división se describe en 265e-266b1 como el proceso de dividir en clases o especies. Éstas tienen una base ontológica, y la división se hace siguiendo las estructuras que presenta la realidad. La división se detiene al encontrar las dos subespecies últimas del amor, el «izquierdo» y el «derecho». La crítica ha notado la ausencia del procedimiento dicotómico estricto que encontramos en el *Sofista*. En los discursos podemos detectar el mismo esquema que en el resumen de 265a-b[230]: el género a dividir, luego su división dicotómica en especies y la división de la última en «partes», *infimae species* que pueden darse en número indefinido.

---

[229] Las «cosas dispersas» de 265d pueden ser cosas sensibles o ideas subsumidas bajo otra más abarcante. La reunión sólo puede lograrse mediante una *intuición* del género. La reminiscencia salva la imposibilidad de un procedimiento metódico para este paso.

[230] En el segundo discurso, el género *manía* se divide en locura humana y divina (244a7-8). La *manía* de origen divino se divide en «partes»: profética, iniciática, poética y erótica. En el primer discurso de Sócrates el procedimiento está en buena medida implícito. El género sería «tendencias que gobiernan el alma», dividido en «opiniones razonables adquiridas» y «deseos innatos hacia el placer». Un paso tácito distingue los deseos moderados por la templanza y los irraciona-

De golpe, el amor del apasionado amante Sócrates se transforma en pasión por este método, que nos habilita para pensar y hablar (266c). Pero no es ésta la única contribución del *Fedro* a la cuestión. Hacia 270b se introduce la comparación de la retórica con la medicina. Se trata, en ambos casos, de analizar o dividir la «naturaleza» del cuerpo o del alma. Para ello es necesario comprender «la naturaleza del todo», cuyo sentido podría ser el alma o el cuerpo considerados como un todo, o bien un todo mayor y previo a ellos. La primera interpretación podría estar avalada por 170d, que hace explícito el procedimiento. El «razonamiento verdadero» indica un «modo de reflexionar acerca de la naturaleza de lo que sea», que consiste, en primer lugar, en determinar si lo que se tiene en vistas es simple o complejo; es decir, *polyeidés,* «de múltiples aspectos». *Eîdos* aquí tiene un sentido muy impreciso que no puede determinarse ni como «clase» o «especie» ni como «parte». El segundo paso es considerar para la naturaleza simple, o para cada *eîdos* de la compleja, tras enumerarlas, la capacidad de actuar o padecer, y sobre qué actúa o qué cosa le afecta. Estas operaciones constituyen un *méthodos* (d9). Luego se lo aplica al alma, objeto de la retórica, y en 271b a los discursos, que es aquello con lo cual el alma puede ser afectada, a fin de establecer la necesidad causal de esta afección, en el caso la persuasión del alma. Los géneros (*génē,* 271b2; *eídē,* d1 y 2) de discursos y de alma, en los que podemos reconocer a los *eídē* de 270d1-5, se perfilan ahora como «clases» o «tipos» de alma, coordinables con tipos de discurso. No estamos ante una estructura ontológica, sino ante una clasificación psicológica de caracteres. Todo parece indicar que se trata de un método que presenta afinidades con el anteriormente expuesto, pero distinto. Platón mismo nos indica un origen hipocrático, por imprecisable que éste pueda ser para la erudición moderna (270c n.). *Eîdos* y su sinónimo *génos* tienen el sentido de «clase» que mantendrán en los diálogos siguientes y que deriva de la tipología de las enfermedades hipocrática[231].

---

les. Estos últimos en conjunto constituyen la *hýbris,* dividida a su vez en un número indefinido de deseos particulares entre los cuales se encuentra *érōs* (Comentario al primer discurso, n. 26).

[231] M. Fattal, «L'*alethes logos* du *Phèdre* en 270c10», en Rossetti (ed.) (1992), pp. 257-260; Kucharski (1939), (1961), (1965); *contra* Joly (1961), p. 90, y (1983) cit. en 270c n.

El método de reunión y división se aplicará extensamente en el *Sofista* y el *Político*. *Sof.* 253b-254c lo incluirá en la dialéctica, que es allí la capacidad del filósofo para majenar la gran sintaxis de las compatibilidades y exclusiones entre los géneros. En *Leyes* 965b-c se hace culminar la educación de los gobernantes con la adquisición de la mirada de conjunto que va de la multiplicidad a la unidad de una idea única *(mían idéan)*, en términos que recuerdan a *Fedro* 249b-c (cfr. además 966a-b, 967e-968a1). Por último, en *Filebo* es el problema de lo uno y lo múltiple (15d) el que introduce el «camino» *(hodós)* del que Sócrates vuelve a declararse, como en *Fedro*, enamorado *(erastés)*, aunque este objeto de amor tenga la inconstancia de un amado caprichoso capaz de huir y abandonarlo (16b). El procedimiento dialéctico, en el *Filebo* (16c-17a), pone en contacto el método de reunión y división con la problemática de lo uno y lo múltiple, el límite y lo ilimitado, que recuerdan las «doctrinas no escritas» de la *Metafísica*. La división que resulta no es dicotómica; en cada paso la unidad, que es a la vez una y múltiple, determina, al dividirse, una pluralidad definida de nuevas unidades. Por debajo de la *infima species* está la multiplicidad indefinida de los particulares.

La crítica de los manuales y la historia de la retórica

El texto siguiente pasa revista a los artilugios técnicos de los maestros de oratoria. Frente a la ingenuidad de Fedro, la ironía de Sócrates llega por momentos a ser casi grosera. Ese menosprecio disimula que Sócrates ha estudiado la cuestión tan bien como Fedro. El pasaje, más las indicaciones dispersas a lo largo del diálogo, es, junto con la *Retórica* de Aristóteles, uno de los documentos más importantes para la historia de la retórica y el primero en aportarnos datos sobre ella. Su valor informativo no exime al *Fedro* y la *Retórica* de responsabilidades. La historia de la retórica posterior, antigua y moderna, no pudo evadir su impronta.

El conocimiento de la verdad, gracias al método dialéctico, puede aprovecharse para la retórica. Este planteamiento de fondo determina también el examen y desvalorización de las *tékhnai* al que ahora se procede. Fedro en 266c diferencia dialéctica y retórica como dos *eíde* distintos, de los cuales falta definir la retórica. También Sócrates considera que la dialéctica tiene aplicación en

la retórica, pero no es parte de ella; más bien, es el intrumento general «para hablar y pensar». Es la estructura que, tomada como base, convertiría a la retórica en verdadera *tékhne*. Fedro cree, como todo el mundo, que lo propiamente técnico es lo que se ha dejado de lado, esto es, la enseñanza de los manuales.

Summus orator Socrates[232]. El Sócrates del *Fedro* no sólo es el del *Menexeno* y el que se defiende en la *Apología*. Tiene también algo del Sócrates de *Nubes*. Peligrosa competencia para Lisias, en su mismo terreno. No sólo su elocuencia es un «río de oro», sino que es un profesor y teórico competente. Su actitud ante la retórica está íntegra en el primer discurso: el fluir de la elocuencia es interrumpido para comprobar el impacto en el auditorio y hacer observaciones técnicas. Sus comentarios convierten el supuesto entusiasmo en mirada autocrítica[233]. La palinodia es también un buen pretexto para demostrar su virtuosismo con el desarrollo de antilogías. Luego Sócrates rescatará, o dirá que rescata, a la retórica, izándola con el cable de la dialéctica hasta las alturas de la filosofía. Antes va a mostrar con qué cómoda superioridad puede moverse en el terreno de los rétores mismos y de sus manuales, las *tékhnai tôn lógōn*, las «artes de los discursos».

En toda sociedad arcaica, la cultura oral tiene un papel determinante. Aun en las que se encuentran en posesión de la escritura, ésta cumple funciones hieráticas y administrativas que no abarcan ni con mucho la totalidad de la vida. La primera Grecia que produjo a Homero fue ejemplo raro de una cultura plenamente oral y, a la vez, con una herencia histórica de complejidad y refinamiento. El colapso de las estructuras palaciales micénicas, no reemplazadas por ningún poder equiparable, produjo una sociedad sin estructuras ritualizadas y con actores en situación de conflicto y negociación permanente, en la que desde el primer momento la competencia verbal corrió pareja con la competencia guerrera, de acuerdo al paradigma del héroe homérico, «bueno en hechos y dichos». En una sociedad oral, altamente competitiva y sin jerarquías rígidas que predeterminen el derecho a la palabra, la capacidad de expresarse en forma atractiva y clara cumple las funciones decisivas de ser en-

[232] *In oratoribus irridendis ipse esse orator summus videbatur* (Cicerón, *De oratore* I 47, [Platón en el *Gorgias*] «al burlarse de los oradores, se mostraba como el más grande de los oradores»).

[233] Thomas-Webb (1994), p. 4.

tendido, de mantener la atención y, en primer término, de obtenerla. Una reputación establecida de elocuencia habilita desde ya para hablar y ser escuchado.

La elocuencia es la capacidad natural de hablar en forma persuasiva; la oratoria es su ejercicio deliberado, y la retórica, la reflexión acerca de ese ejercicio. La retórica es un metalenguaje crítico y/o preceptivo que determina y prescribe técnicamente las condiciones para la producción de persuasión en el público, y supone un tipo distinto de consciencia del lenguaje de la que encontramos en su uso espontáneo[234]. Las historias de la oratoria podrían comenzar con Homero y coincidir con la eficacia persuasiva de la poesía. Las ágoras de Homero, el proemio de los *Trabajos* de Hesíodo o los poemas de Solón son buenos ejemplos. Las fuentes antiguas conectan el origen de la retórica con el derrocamiento de los tiranos y el establecimiento de la democracia en la Siracusa del segundo cuarto del siglo V. Sea por las complejas situaciones judiciales resultantes o por el desarrollo del discurso público en la Asamblea democrática, surge una necesidad cuya satisfacción se adjudica a Córax y Tisias, éste al parecer discípulo de aquél, que habrían sido los primeros profesores y autores de manuales del arte[235]. El segundo acto se abre en 427 con la embajada de Gorgias a Atenas, fecha simbólica del desembarco de la retórica en el Ática, donde

---

234 Cfr. Cole (1991), p. ix.

235 Un conjunto de textos bizantinos (siglos V-XIV), conocidos como los *Prolegomena*, presentan la retórica como la invención de Córax de Siracusa, ex consejero del tirano Hierón, luego del derrocamiento de su hermano y sucesor Trasíbulo. Se le da a Tisias como discípulo y se le atribuyen la doctrina del *eikós*, la división del discurso en partes y el primer manual. Muy poco de todo esto aparece en las fuentes más antiguas (Tisias es mencionado por primera vez en el *Fedro* y Córax en Aristóteles *Ret.* 2.24, 1401a17.) Cicerón, *Brutus* 46-48, aduciendo el respaldo de la perdida *Synagōgē tekhnōn* de Aristóteles, pone la invención de Córax y Tisias en el marco de los pleitos de propiedad suscitados tras la caída de los tiranos. La crítica tendió a aceptar esta versión y a despojar a los dos siracusanos de casi todo lo que le adjudican las fuentes bizantinas. Cfr. entre la literatura más antigua Wilcox (1943), Hincks (1940), Kennedy (1963), pp. 58-61, y (1959); y Cole (1991) para un examen crítico de la construcción y las alternativas del «mito de fundación» de la retórica, y una sorpresiva supresión final de uno de los dos personajes mediante la identificación de Córax, el «cuervo», con un sobrenombre de Tisias (cfr. *Fedro* 273a). Aristóteles, en un diálogo perdido (*Sofista*, en DL VIII 57, fr. 1 Ross, 65 Rose), atribuye a Empédocles la invención de la retórica y la de la dialéctica a Zenón. Las obras clásicas sobre la historia de la retórica son: F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, ²1887; O. Navarre, *Essai sur le rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900.

conocerá su gran florecimiento, concomitante con el de la democracia. De hecho, el término *rhétor* sirve para designar a los políticos semiprofesionales o ciudadanos influyentes, que en una democracia no representativa dependen de su poder de persuasión[236]. Los siglos V y IV atenienses proponen la oratoria al resto del mundo griego y a las épocas siguientes.

Cuando Gorgias llega a Atenas, la oratoria, por supuesto, ya existe. La ampliación de los jurados populares y la intensificación de la vida jurídica y política desde la mitad del siglo, por lo demás, la requerían. Antifonte, ya en 230 o antes, funciona como consejero o abogado, si no logógrafo, y deja discursos escritos. Pero Gorgias, según las fuentes, causa una fuerte impresión con su estilo artístico, que la posteridad siente como poético y rebuscado[237].

Se ha admitido que la enseñanza de la retórica seguía dos líneas principales. Por un lado, la que describe Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* 183b36.47: «La educación de quienes enseñaban argumentos erísticos por un salario era similar a la práctica de Gorgias; en efecto, daban para aprender de memoria, unos [Gorgias y otros] discursos retóricos, y otros discursos por preguntas y respuestas, suponiendo que incluían la mayor parte de los argumentos de cada interlocutor. Por ello, la enseñanza que daban a sus alumnos era rápida, pero carente de técnica *(átekhnos)*. Pues creían que educar era proporcionar, no la técnica sino los resultados de la técnica; como si alguien afirmara que va a ofrecer una ciencia para prevenir el dolor de pies y no enseñara a fabricar calzado, y ni siquiera a procurárselo, sino que ofreciera muchas clases de calzados de todas las formas. Eso sería dar una ayuda para una necesidad, pero no transmitir una técnica».

Junto a las colecciones de ejemplos (como el discurso de Lisias) y lugares comunes, el *Fedro* daría testimonio de la existencia de manuales, que recogen una enseñanza teórica y un esfuerzo para establecer reglas de procedimiento[238].

---

236 Wilcox (1942), pp. 127-130. Platón prefiere *politikós* (North 1991, p. 209). Aristóteles, *Ret.* 1354b16-29, e Isócrates, *Contra los sofistas* 19-20, reprochan a los profesores y los manuales concentrarse en la oratoria jurídica, en detrimento de la más noble oratoria política y deliberativa. Cfr. Wilcox (1945).

237 Diodoro Sículo 12.53.1 ss., Dionisio de Halicarnaso *Lisias* 3 = 82A4. Cfr. Cicerón, *Orat.* 175-6. Aristóteles sólo menciona el estilo «poético» de Gorgias, *Ret.* 1404a24 = 82A29.

238 Kennedy (1959) y p. 52 para la bibliografía más antigua.

El bosquejo anterior, que es el argumento de la historia tradicional de la retórica, supone su surgimiento casi espontáneo en el momento favorable, como prolongación del ejercicio de la oratoria que las necesidades políticas vuelven reflexivo. A comienzos de la década del 90, Thomas Cole propone una revisión de esta historia, cambiando este modelo evolutivo por otro, «revolucionario» y rupturista, y ubica el quiebre aproximadamente un siglo después de la fecha tradicional, adjudicándolo a Platón y Aristóteles[239]. Un primer indicio sería el dato de que el término *rethoriké (tékhne)* ha sido posiblemente acuñado por Platón en el *Gorgias,* y en todo caso no aparece hasta bien entrado el siglo IV[240]. Su uso se limita principalmente, además, a algunos textos de Platón y a Aristóteles. Más allá del dato, Cole adelanta la tesis de que el contenido, y el concepto mismo de «retórica» son platónico-aristotélicos. La retórica supone la separación deliberada de forma y contenido, y la consciencia de que el mismo contenido puede expresarse en distintas formas, en función del impacto que se busca producir en el auditorio. La precondición es la existencia de un cuerpo de discursos *escritos* que permitan la comparación y la abstracción de los procedimientos retóricos. Este requisito habría sido gradualmente cumplido por la producción de manuales a que se alude en el *Fedro,* y que no serían tratados o preceptivas, análisis teóricos de la oratoria, sino colecciones de ejemplos, entre los cuales podía elegir y adaptar a las circunstancias el aprendiz, el necesitado de instrucción rápida o quien no podía pagarse un logógrafo. La *tékhne* sería así un

[239] Cole (1991), cfr. Thomas-Webb (1994), p. 6. Los replanteamientos de la historia de la retórica no dependen, en general, del desarrollo de la «neorretórica» contemporánea, pero no son ajenos al clima de interés epocal por la cuestión; cfr. Cohen (1994).

[240] Dato apuntado por Cole y desarrollado en un artículo coincidente de E. Schiappa (1990). La prioridad de Alcidamas (*infra;* retrotraído por Cole de *ca.* 390 a *ca.* 360 por sus paralelos con *Fedro,* p. 173 n. 4) es indecidible. *Gorgias* 448d9 *he kalouménē rhetoriké* da la impresión de que la palabra ya era conocida (Halliwell [1994], p. 224, que la pone en el pasaje de un siglo a otro; Gagarin [1994], p. 65 n. 6). En *Político* 304a, Platón forja *rhetoreía,* arte de que se sirve el arte político para hacer persuasivo lo que es justo (cfr. ya *Eutid.* 289c-290a). *Rhetoreía* aparece también en Isócrates, especialmente en *Contra los sofistas* 21.3 (en pl. en *Filipo* 26.4, *Panat.* 2.5). *República* y *Leyes* ignoran la retórica. En *República* sólo aparece el adjetivo *rhetorikós* (masc.) en 548e5. El nombre preplatónico de los manuales ha sido *tékhne tôn lógōn,* que seguimos encontrando en el *Fedro,* p.e. 271c2, 271b *(tékhnes perì lógōn),* Aristóteles *Ret.* I 1354a12.

verdadero género, encuadrado en las circunstancias y las necesidades del siglo V, y en el que Cole incluye sin más la producción en prosa a partir de la segunda mitad del siglo, con obras como los *lógoi* de Zenón mencionados en *Fedro,* el *Acerca del no ser* de Gorgias y, en especial, la *Historia* de Tucídides, cuyos discursos la convierten en una gigantesca *tékhne* de la oratoria deliberativa. Las colecciones de los profesionales, es decir, los manuales mismos, habrían sido numerosos, pero de circulación restringida, algo así como las publicaciones de cátedra de un profesor, o los elementos básicos que un profesional de la enseñanza pone al alcance del público en general, reservándose para su enseñanza oral a buen precio su profundización y ampliación. Esta actividad da como resultado colecciones de discursos, o partes de discursos, *escritos,* que *imitan* las condiciones del discurso oral y que permiten la comparación necesaria para poder extraer los distintos modos de comunicar lo mismo y para apreciar su eficacia respectiva. Vistos desde la retórica constituida, las *tékhnai* constituyen una proto-retórica.

En segundo lugar, según Cole, la revolución platónico-aristotélica supone el conocimiento previo de la materia a tratar[241]. Es el mensaje básico del *Fedro:* el orador científico necesita conocer la verdad. La segunda precondición de la retórica es, pues, el «mundo explicado», el establecimiento de un cuerpo de verdades considerado sólido, que sólo se da con la filosofía de Platón y Aristóteles. Esto, desde ya, supone el cambio esencial de la verdad en la filosofía de Platón. Los ejemplos de discursos en pro y en contra, las *Tetralogías* de Antifonte, los *lógoi* contradictorios de Zenón, los grandes debates de Tucídides se mueven todavía con la dinámica del mundo preplatónico[242].

La versión tradicional tiene en cuenta, sin embargo, algo que Cole decide pasar por alto, a saber, que la protorretórica de las *tékhnai* no puede equipararse sin más a la elocuencia arcaica, en especial a la poética. La historia tradicional pone, como punto de inflexión, la emergencia del clima político adecuado que proporcionan las democracias siracusana y ateniense. En épocas posteriores, la

[241] Con limitaciones en cuanto a la originalidad platónico-aristotélica en la separación fondo-forma, Halliwell (1994), p. 242 n. 9.

[242] Cicerón hace responsables a «Sócrates y los socráticos» de la separación de filosofía y retórica y del desprecio de unos por la «elocuencia» y de otros por la «sapiencia», *De orat.* III 72.

retórica tuvo un prolongado florecimiento, pero sólo como disciplina de la educación liberal y la alta cultura. La íntima relación entre democracia y retórica fue aceptada en la Roma del Imperio, sensible a su propia experiencia. Las investigaciones contemporáneas sobre oralidad y escritura, a partir de los trabajos fundacionales de Havelock, intersectan la explicación histórico-política y rescatan desde una base distinta aspectos importantes de la versión recibida.

Si la retórica es antes que nada una actitud intelectual reflexiva, Tisias y Córax inauguran un modo de *prosa escrita* y, por lo tanto, *consciente* que rompe la espontaneidad «natural» del discurso persuasivo[243]. El discurso arcaico no es consciente de sí mismo sino sólo de sus efectos sobre el auditorio, y se lo valora en consecuencia, de acuerdo a una escala en cuyo ápice está el discurso inspirado, en especial la poesía, no percibida como distinta de la prosa. La primera diferenciación entre prosa y poesía, recordamos, es la definición de Gorgias de ésta como *lógos* con metro en *Helena* 9[244]. Las *tékhnai* elevan la mera prosa a la calidad de un instrumento de persuasión que ya no depende de cualidades personales excepcionales o de alguna suerte de inspiración superior, y cuyo dominio técnico puede, en principio, ponerse al alcance de cualquiera. Es, pues, un desarrollo coincidente con la desacralización epocal del *lógos* poético. Se conecta con la identificación y análisis de los elementos del discurso por los sofistas, que permite su disección y el examen de sus mecanismos de funcionamiento para su posterior uso consciente: la gramática y la retórica responden en su origen al mismo proceso de producción de poder. Si esto es así, es posible también que las *tékhnai* contuvieran ya algunos rudimentos teóricos y preceptivos, y seguramente éstos estaban presentes en la enseñanza personal de sofistas y rétores.

Una vez establecida definitivamente, en buena medida gracias a la filosofía, la retórica teórica y práctica hizo un largo camino. De acuerdo a la clasificación en «tres géneros» *(tria genera causarum),* de origen aristotélico, el omnipresente pero relativamente más humilde género judicial pervivirá con mayor o menor brillo,

[243] Thomas-Webb (1994), a quienes tenemos en cuenta en lo que sigue. Manteniendo su carácter «revolucionario», reponen el origen de la retórica en su fecha tradicional.

[244] Puede verse su reelaboración en el contraste entre poesía y retórica de Isócrates, *Evágoras* 9-11. Cfr. Papillon (1998).

mientras que el *symbouleútico* o deliberativo estará sujeto a los vaivenes de las libertades públicas. El género epidíctico, el gran discurso de aparato, que tuvo su momento político con el «epitafio» ateniense en honor a los caídos y los grandes discursos en los juegos panhelénicos, traspasará la Antigüedad como destreza y brillante ejercicio literario. El largo final de la Antigüedad fue en buena medida «retórico», y el gran rétor con aspiraciones de filósofo, Cicerón, tiene que dar un golpe de timón para reencauzar la oratoria en la senda más filosófica de la *Retórica* de Aristóteles[245]. Desde el siglo II d.C., la Segunda Sofística convierte la retórica en un equivalente de la literatura y en la base y contenido de la *paideía*[246]. Pero el Medioevo reduce la retórica al estilo y la esteriliza a largo plazo, hasta que, convertida en una colección pedantesca de tropos, termina de morir de muerte lenta hacia el siglo XIX. El siglo XX tardío, al cabo de todo el redescubrimiento filosófico del lenguaje y del discurso, de redefiniciones de la retórica como la obra de Ch. Perelman y de la vitalidad de la disciplina, especialmente en los Estados Unidos, no pudo terminar de decidir a qué iba a llamar retórica.

Sentada la base propiamente técnica de la retórica, la dialéctica, Sócrates va a examinar lo que los manuales proponen como base para su propio reclamo de ser un saber técnico *(tékhnai).* La sección entre 266d y 277e es una lista de divisiones del discurso y de recursos oratorios, y de los personajes a quienes se atribuye su invención o su ejercicio excepcional. La lista se abre y se cierra con el proemio y el epílogo, las partes lógica y cronológicamente inicial y final, y se ha asumido que reproduce el ordenamiento de las *tékhnai,* que a su vez correspondería al desarrollo normal del discurso[247].

[245] Solmsen (1941), Hinks (1936).

[246] Walker (2000), retomando la Segunda Sofística, hace de la retórica un arte derivado de la tradición poética y coextensivo de hecho con la cultura, despegándola del campo judicial y político en que lo acota la historia neoaristotélica. Con todo su valor, esta obra, y en general la revisión crítica de los años 90, hacen historia de la cultura y se les escapa el eje mismo de la historia tradicional, antigua y moderna: la comprensión de la dimensión política, de la violencia del poder de la palabra.

[247] Kennedy (1963), p. 56, citado por Cole, pp. 130-132; cfr. también pp. 32-33. Cole adjudica el rudimento de orden a la tendencia académica a las clasificaciones. Aristóteles, aunque considera necesarias sólo la exposición del caso y su demostración, propone un orden de las partes en proemio, narración, pruebas y epílogo que se volverá canónico (*Ret.* 3.13 1414a31-b18).

Esta suposición, sin embargo, choca con la crítica que Sócrates acaba de hacer del discurso de Lisias, cuyas partes están zurcidas sin ningún orden «logográfico», y con la también recién hecha y *epoch making* exigencia socrática de que el discurso tiene que estar organizado como un ser vivo, con su cabeza, tronco y extremidades.

La retórica de Sócrates (2)

Después de recorrer las *tékhnai,* Sócrates va a pasar a exponer sus mucho más exigentes requerimientos para una retórica técnico-científica. La literatura de las «artes», sobre todo si consistían en colecciones de modelos y lugares comunes que el usuario tenía que adaptar a sus necesidades, no podía, por su misma índole, cumplir con los rigurosos requisitos de conocimiento psicológico y de manejo de la situación que Sócrates le exige. Del mismo modo, los libros con modelos de cartas familiares, comerciales o de amor que circulaban hace años no podían adelantarse a la marcha de nuestros negocios o de nuestra pasión. Sócrates va a proponer como exigencias de una retórica científico-técnica:

a) Conocimiento del *kairós*. Esto a primera vista parece algo inasible e imposible de enseñar. Pero,
b) definida la retórica como psicagogía, el *kairós* retórico podrá ser sistematizado en base al conocimiento de los tipos de discursos, una tipología psicológica y el conocimiento de algunas reglas generales de adecuación de unos a otras («éste que tengo aquí es el hombre al cual...»; cfr. 269b-c). El elemento de imprevisibilidad queda así muy acotado.
c) Organización interna del discurso, de acuerdo al principio de su similitud con un ser vivente, que reaparecerá en el paralelo con la tragedia.

El arte proyectado puede compararse en forma obvia con la medicina. Ésta dispone de una tipología somática, construida en base a la teoría de los humores, un conocimiento general de los géneros de vida *(díaitai)* y de las condiciones ambientales, que debe particularizarse por el conocimiento concreto de las condiciones del lugar (*Sobre vientos, aguas y lugares* 1-2), y, por fin, una panoplia de recursos que, teniendo todo esto en cuenta, hay

que aplicar a un individuo. La comparación con la tragedia es también viable en la medida en que, como se ha reconocido en el discurso de Sócrates, existe una *tékhne* poética (aunque la obra teatral parece presentarse como un producto *sui generis*), que sin duda incluye el principio de organización interna del producto[248].

Pericles y el mítico Adrasto son presentados como expertos retóricos (269a-b)[249]. Las durísimas palabras del *Gorgias* sobre la política existente, de la que Pericles es el paradigma, hacen difícil suponer aquí un cambio de opinión de Platón sobre el personaje. Pero Sócrates no discute en el *Gorgias* la *efectividad fáctica* de la política que representa Pericles, como ahora no discute su efectividad oratoria. Pericles es aquí el perfecto *orador* –no el perfecto jefe de Estado, ni hombre virtuoso–, un modelo del orador formado en el estudio de la dialéctica. Sócrates no se aparta del planteamiento estrictamente técnico y amoral de un maestro de retórica.

El juicio de Platón sobre Anaxágoras está memorablemente inscrito en la autobiografía intelectual del personaje Sócrates del *Fedón,* donde su entusiasmo por un *noûs* que asegura la estructura teleológica de la realidad se ve frustrado, al escuchar la lectura del libro, por el constante recurso a causas mecánicas. Su elogio aquí entra dentro de la misma estructura irónica que el elogio de Pericles, pero así como a éste se le reconoce efectividad oratoria, también debe suponerse un rédito positivo en su aprendizaje de Anaxágoras. Platón, como luego Aristóteles (*Met.* A III, 984b15-20), reconoce la seriedad y el valor de principio de sus esfuerzos especulativos. Ni los fragmentos de índole cosmológica que conservamos, ni los testimonios doctrinales muestran un pensador de lo humano y político, pero Anaxágoras formó parte del círculo íntimo de Pericles y esto le valió un proceso por impiedad y el consiguiente exilio de Atenas.

[248] Las comparaciones no son paralelas. En la medicina se tiene en cuenta su finalidad (producción de salud y fuerza, 270b), y en la tragedia, su organización (268d, 269c). La finalidad de la tragedia no sería algo deseable a los ojos de Platón. Seguramente está ligada a lo «patético», a la excitación de los estratos anímicos no racionales. Platón considera el teatro moral y políticamente peligroso (*Rep.* III y VI 493a-b, *Leyes* III 700e-701a), aunque la antigua posición del *Fedro* ante la retórica podría extenderse al teatro.

[249] Las referencias intertextuales a tener en cuenta para el pasaje sobre Pericles, Anaxágoras y la «charlatanería» son *Gorgias* 515 ss., *Menón* 93a ss., 99b ss. para Pericles, y *Fedón* 97b, 98b8-9 para Anaxágoras, más los lugares donde Sócrates habla de su propia «charlatanería» (270a n.).

¿En qué pudo ser útil su doctrina a la oratoria política de Pericles? Hackforth sugiere el método de ver la «naturaleza» *(phýsis)* oculta bajo las apariencias. Se le atribuyen especulaciones «meteorológicas», es decir, según el comienzo del párrafo, «charlatanería y *meteorología* sobre la *phýsis*». Además de la sombra inmediata del Sócrates de *Nubes* y de los pasajes en que Sócrates se atribuye «charlatanería» a sí mismo, el pasaje justifica las especulaciones aparentemente abstractas e inútiles sobre las que ha de basarse la nueva retórica filosófica[250].

Las especulaciones de Anaxágoras se conectan con la medicina y la retórica, que tienen el mismo carácter: en una es necesario analizar la *phýsis* del cuerpo, en la otra la del alma. Ambas requieren como base la comprensión de «la naturaleza del todo». Una discusión, tal vez indecidible (270c n.), divide las opiniones entre el «todo» del universo y el cuerpo o el alma como un todo. En 270c-d se esbozará un procedimiento completamente general para razonar acerca de la naturaleza «de lo que sea». Este procedimiento gira sobre dos ejes: el de la simplicidad/complejidad de la entidad considerada y el del actuar/padecer. Esto debería conducirnos a determinar la verdadera o real naturaleza (o la «esencia» de la naturaleza, *tèn ousían... tês phýseōs,* 270e) de la cosa en cuestión.

En 270e ss. se aplica esta metodología general al alma, en la cual la retórica, «conducción de las almas», se propone producir su efecto propio, la persuasión. Queda sugerido el carácter complejo del alma y sus distintos tipos, a los que corresponden distintos tipos de discursos. En el resumen de 277b-c se pide «discernir la naturaleza del alma» para, de acuerdo a ello, dar al alma «abigarrada» *(poikílē)* discursos «abigarrados y de armonía compuesta» y al alma simple discursos simples. Esta doble posibilidad excluye desde ya que, en ese pasaje, la «*phýsis* del alma» se refiera a su constitución ontológica. Más bien parece ser su aptitud natural para adoptar modos de vida «abigarrados», como el hombre democrático de *República,* o la simplicidad de una vida de acuerdo a Eros y a la filosofía, como la que se desea a Fedro en la plegaria que cierra la palinodia (257b). Pero si el alma se compone de elementos irreductibles, no siempre el discurso «simple» será el más

[250] Es posible que haya aquí una alusión a Isócrates, a quien podemos adivinar también detrás de la insistencia de Aristóteles en la inutilidad de la ciencia suprema, *Met.* A 1-2.

valioso, como a primera vista parecería, sino el que se adecue mejor a su complejidad y la armonice.

Esta investigación de los tipos de alma no es fácil, según se desprende del programa de 271b-271d. Correlacionada con la de los tipos de discursos, garantizaría el éxito de la operación retórica de acuerdo a principios causales necesarios (271b4). Pero la práctica y la observación tienen un lugar decisivo, y todo el conjunto de teoría y práctica permite por fin utilizar los instrumentos ofrecidos hasta allí por los manuales en forma acertada, sobre la base última y decisiva del reconocimiento del *kairós* (272a6-7)[251].

El exigente programa del *Fedro* fue cumplido –podemos suponer que no sin conocimiento de Platón– por Aristóteles. Con una diferencia capital: Aristóteles, con un criterio social, tiene en cuenta *clases* de personas (jóvenes-viejos, nobles-ricos-pobres...), no *individuos*. Platón, en cambio, no olvida la «conducción de almas» individuales, que no excluiría algún tipo de parenesis retórico-filosófica y un uso político en los intentos de conversión de gobernantes.

La «defensa del lobo» (272d-273e), con una nueva comparecencia de Tisias como testigo, sólo reitera lo ya expuesto, aunque introduce algunos matices y precisiones importantes. En 272d se retoma la sustitución de lo verdadero por lo verosímil, dicha ya «al comienzo de nuestro razonamiento». Lo dijo Fedro en 259e7-260a4. Luego (267b) fue atribuido a Tisias y Gorgias, y ahora Sócrates se apropia de la frase. De hecho, Sócrates no ha venido haciendo sino dar las bases técnicas para que tal operación sea exitosa. También se retoma una operación llevada a cabo en 260a en forma casi inaparente, pero que aquí revela su mala fe: lo verosímil es «lo que podría parecerle a la multitud» (es la opinión de Gorgias en el *Gorgias* y aquí de Tisias), y en este caso a la multitud que conforma un tribunal democrático. Así se privilegia como modelo de toda oratoria la judicial o dicánica, en la cual el derecho de una de las partes es necesariamente más débil, y la oratoria se vuelve sospechosa de ponerse al servicio del «argumento injusto». No es el caso de la deliberación política, donde distintos argumentos pueden ser sostenidos con igual buena fe.

En 272d-273e se introduce un paso importante: el objetivo de la retórica (dicánica) es lo *convincente (pithanós),* que se hace equivaler al efecto producido en el alma por lo *verosímil*. La for-

[251] Cfr. Shorey (1909), pp. 196-197.

mulación instrumental o metodológica de esta doctrina es el conocimiento y manejo de la semejanza *(homoiótes)* que descubre Sócrates. El «arte» del *tekhnítes* consiste en conocer la verdad para manejar mejor lo verosímil, aprovechándose o precaviéndose de ello. La verdad misma tiene necesidad de la verosimilitud. Es la lección del *Palamedes* de Gorgias, que muestra cómo en ciertas circunstancias aun quien conoce la verdad y se le va la vida en lograr que se la reconozca se ve forzado a acudir a lo probable.

Pero el *Palamedes* es un caso límite. En la vida cotidiana no defendemos causas imposibles, ni somos tampoco lectores convencidos del *Acerca del no ser,* ni filósofos platónicos obsesionados con pautas absolutas de verdad. Si disponemos de evidencias suficientes para lo que se considera verdad y podemos exhibirlas, no las vamos a sustituir con argumentos de probabilidad. Tampoco lo hacían los griegos, ni sus abogados. Las historias modernas de la retórica, que la hacen crecer de la doctrina del *eikós* como de su raíz, corren el riesgo de estar construyendo su edificio en base a algo inventado aquí por Platón[252]. Aun si lo aceptamos, no es cierto que lo vero*símil* sea un similor. La palabra griega, *tò eikós,* no tiene la referencia a (y el tácito contraste con) la verdad de la palabra latina, sino una referencia a la *semejanza,* a los indicios por los cuales algo puede (a)parecerle a alguien de tal o tal forma. El criterio de verosimilitud tiene en cuenta la fragilidad de la percepción y el juicio humanos. Lo verosímil o semejante es también lo probable (otro significado de *eikós*), deriva de la realidad misma, y no es un mero simulacro. La argumentación en base a lo verosímil es casi connatural a nuestra mente y no niega, sino que, al contrario, reafirma la existencia de una verdad. Supone una cierta permanencia y generalidad de las circunstancias y de la condición de las personas y está a su manera más cerca de la filosofía que de la «sofística».

La refutación de Tisias resume en una líneas (273d-e) los progresos (enormes) que la nueva retórica tendría sobre la de los manuales. Las nuevas exigencias son muchas, acumuladas en las dos difíciles ramas del conocimiento psicológico y dialéctico. Pero has-

[252] M. Gagarin (1994), pp. 50-56, que examina los testimonios, concluyendo: «Las críticas de Platón sobre el tema reflejan su propia preocupación con la primacía total de una pauta absoluta de verdad, que está atada a y convalidada por sus Formas; para él cualquier cosa por debajo de la verdad absoluta no era verdad de ningún modo».

ta aquí, como hemos reiterado, y salvo algún atisbo que habría que sobreinterpretar, Sócrates se mantiene en un plano técnico y éticamente neutral. De un modo totalmente inesperado, Sócrates da un violento golpe de timón y, en una frase lateral, sintácticamente subordinada, cambia el objetivo de la retórica, que es transferido de la comunicación y acción entre los hombres al agrado de los dioses. El giro, un momento antes del abismo, no está justificado. Es un vuelco abrupto en la mitad del párrafo, que pretende contradecir todo lo anterior tiñéndolo con una exigencia moral extrema, presentada en la forma mítico-teológica de un servicio a los dioses. Aquí, como en el «himno» de 250b-c, nos parece estar ante una cita del *Fedón*[253]. Tampoco hay nada que relacione esto con el ascenso erótico del mito, que podría haber sido una posible fuente de legitimación metafísica para esta exigencia. Para encontrar dónde apoyarlo, hay que retrotraerse hasta la lejana cita de Íbico en 243d, tal vez con un apoyo intermedio, muy problemático, en «la manera de escribir bien o no» de 258d y el conocimiento de lo «bueno» y lo «malo» de 260c. Pero este giro abrupto que, sobre el final, resignifica o pretende resignificar todo lo anterior, dejaría esos largos y cuidadosos desarrollos muy en segundo plano. Hay, además, varias cosas que no quedan en claro. ¿La persuasión de los hombres es necesaria para el fin último de hablar y actuar agradando a los dioses? El *Gorgias* ponía como única y secundaria utilidad de la retórica que el justo logre el castigo de sus propias faltas y las de sus amigos. Esto no es incompatible con agradar a los dioses, pero sospechamos que el *Fedro* y su «hombre juicioso» *(sōphrōn)* tienen en cuenta un campo de posibilidades más amplio. Y para completar la ambigüedad que domina en todo el *Fedro,* también las cosas que interesan a Tisias, agradar a los hombres –si es que también queremos esto–, pueden lograrse «del mejor modo posible» como consecuencia de haber apuntado más alto.

La cuestión de la escritura

Toda la cuestión de la oratoria quedó planteada a raíz de la descalificación social aneja a la profesión de logógrafo y a la sospecha de «sofista» que acompaña al escritor. Sócrates tradujo los

[253] *Fedón* 62b-63a, los dioses son nuestros guardianes y nosotros sus posesiones; no debemos evadirnos de amos tan excelentes.

prejuicios al ámbito neutro de la escritura como medio técnico de expresión y de «escribir bien o no», sin aclarar si en sentido técnico o moral. Otra ampliación hizo equivaler la retórica a la «conducción de almas» mediante discursos. La cuestión incluyó así cualquier discurso persuasivo en verso o en prosa, judicial, erístico o prescriptivo (legislación). En ningún momento se menciona un discurso *educativo*. Para ello habrá que esperar hasta el resumen final (277c5). Luego se ponen las bases de una auténtica técnica de la persuasión, basada en el conocimiento de la verdad, y sólo en el último momento, como vimos, se adjudica a esta técnica el fin más alto y primario de «agradar a los dioses».

274b-c deslinda dos cuestiones: la técnica o ausencia de técnica en los discursos ha quedado respondida con las indicaciones *técnicas* largamente expuestas. Esta técnica es la misma para cualquier discurso, ya se dirija a agradar a los dioses o a los hombres. La *finalidad* de la retórica y su destinatario final –dioses u hombres– tienen que ver con la segunda cuestión: cuándo está bien o no *hablar o escribir* discursos (258d, 259e; tal vez también 274b9-10). El discurso bien o mal escrito (274b) es, pues, sólo un caso de dos. Las dos cuestiones son retomadas y resumidas luego en 277 b-c y d. La cuestión de la escritura es reintroducida, pues, como una consecuencia del nuevo objetivo ético-religioso adjudicado a la retórica, esto es, «agradar a los dioses». La pregunta es: ¿cuál es el mejor modo de agradar al dios con los discursos (escritos)? Se responde mediante la historieta de Teuth, que no tiene nada que ver con «agradar a los dioses» (dejamos de lado, por supuesto, la obviedad de que sus protagonistas son dioses), sino que se refiere en primer lugar a la escritura como *tecnología* y sus efectos: debilitamiento de la memoria, olvido, falsa sabiduría y presunción.

La primera consecuencia es la insuficiencia de la escritura para transmitir una *tékhne* (275c-d). Con respecto a los conocimientos *técnicos,* sólo sirve como recordatorio de lo que ya se sabe. Pero el *lógos* que rueda por el mundo sin poder defenderse, en ausencia de su padre, hace suponer temas distintos de los rudimentos técnicos puestos por escrito, cuyo autor se preocuparía muy poco de su destino en el alma del lector. Sólo en 276c las ciencias de lo justo, lo bello y lo bueno retoman una delgada línea que une el pasaje con 260a y c (y cfr. 263b). El que tiene la ciencia de estas cosas escribirá por diversión y, al igual que el escritor técnico, como recordatorio de esos conocimientos, para sí y para otros.

En 277d ss. se propone un nuevo desarrollo acerca de la escritura, que no reitera ni continúa sin más el inmediatamente anterior. La noción misma de «discurso» es tomada en su máxima extensión, que incluye tanto el verso como la prosa, y tanto la escritura como la expresión oral, y los dos objetivos técnicos propuestos en el párrafo anterior, persuasión y enseñanza, se convierten en una triple distinción de objetivos: la «persuasión, sin examen ni enseñanza», que abarcaría *lógoi* escritos y orales; el «recordatorio para los que saben», que correspondería a «los mejores» discursos escritos, y la comunicación personal de discursos «acerca de lo justo y lo bello y lo bueno» en vistas de la enseñanza y el aprendizaje, que constituye el género superior de los discursos serios y dignos. El criterio para determinar este género combina el conocimiento de la verdad, en principio base sólo de una técnica correcta, con la finalidad de examen y enseñanza, distinguida de la persuasión. De paso, toda la cuestión de la escritura queda relativizada. La cuestión principal pasa a ser la *finalidad* de los discursos (traducción del «agradar a los dioses»), que establece su discrimen también dentro de la comunicación oral. De esta manera, la escritura queda definitivamente excluida de la formación de las almas y relegada a su función rememorativa, como una técnica particular, y casi se diría menor, al servicio de una debilidad de la naturaleza humana. En la nueva perspectiva, la escritura deja de ser un problema en sí misma. El problema *ético* de la escritura se resuelve en la clara comprensión de su carácter, es decir, de la función meramente *tecnológica* y derivada a la que queda reducida.

La cuestión ha sido hipertrofiada por la escuela de Tübingen-Milán y convertida en una de las bases de su «nuevo paradigma» hermenéutico, que da preeminencia a las doctrinas orales sobre los diálogos. La polémica, que ya lleva décadas, suele ser ríspida[254]. Sin entrar en ella, adelantamos algunas observaciones.

---

[254] La escuela levanta su «nuevo paradigma» (en el sentido de Kuhn) frente al paradigma de Schleiermacher, que hacía corresponder fondo y forma, y cuyo último campeón ha sido H. F. Cherniss (*The Riddle of the Early Academy,* Berkeley, 1945). Sus grandes representantes son H. J. Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles,* Heidelberg, Winter, 1959), K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, Klett, 1963) y Th. A. Szlezák (*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie,* Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1985). Posteriormente se sumó en Italia G. Reale. Las publicaciones de y contra la escuela son muy numerosas. Krämer dio a conocer, originariamente en italiano, una síntesis de sus doctrinas (*Platone e i fondamenti della metafisica,*

El tratamiento de la escritura en el final del *Fedro* puede ser encuadrado en un conjunto de doctrinas muy básicas en el pensamiento platónico. En primer lugar, la preeminencia del *lógos*, muchas veces personificado, sobre los interlocutores, sostenida desde los primeros diálogos. Esa preeminencia se funda en las condiciones mismas del diálogo: la búsqueda de la verdad por encima de cualquier afirmación. La teoría de las ideas del periodo medio permite los papeles de maestro y discípulo, pero el conocimiento como reminiscencia prohíbe la transmisión lisa y llana de contenidos doctrinarios fijos. La *paideía* es una «conversión» *(periagogé)* de toda el alma, desde lo sensible a lo inteligible y el Bien (*Rep.* VII 518b-519a), y esto no se logra sin una guía personal. Pero no es Sócrates sino el *lógos* el que en realidad conduce, y la tarea de enseñar consiste en ayudar a descubrirlo (*Fedro* 278a-b, *heuretheís* a7) y seguirlo. Esta tarea, en el *Fedro,* es además tarea erótica. La escritura es como el diario de estos viajes de descubrimiento. Para los compañeros de viaje, o para quienes ya conocen el país, es un recordatorio que los remite a una experiencia plena. Los demás no pueden compartir esta plenitud, pero esto no significa que el escrito carezca para ellos de sentido o de utilidad. Tampoco significa que el viajero haya ocultado deliberadamente parte de su itinerario.

La condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad es la *anámnesis*. ¿Cuál es la «memoria» que Thamus/Ammón pretende salvar? A primera vista, la nueva tecnología de Theuth viene a suplir la mera mnemotecnia, más o menos como nuestras calculadoras de bolsillo han liquidado la destreza del cálculo mental, que, por su parte, no suponía ningún conocimiento de matemáticas teóricas ni de filosofía de las matemáticas. La generación que sigue a

---

Milán, Vita e Pensiero, 1982) que se constituyó en una suerte de presentación general de la escuela. El lector castellano dispone de una traducción de la 3.ª edición de esta obra, ampliada con otros textos, *Platón y los fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía*, introducción de Giovanni Reale, Caracas, Monte Ávila, 1996. Hace unos años la revista *Méthexis* dedicó un número (VI [1993]) a la cuestión, con una presentación equilibrada de las posiciones a favor y en contra. Sobre el proyecto platónico de Schleiermacher, Julia A. Lamm, «Schleiermacher as Plato Scholar», *The Journal of Religion* 80 (2000), pp. 206-242, con abundante bibliografía. Para su ubicación filosófica, el importante ensayo de Krämer, «Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch.* 62 (1988), pp. 583-621 (hay traducción castellana en *Platón y los fundamentos...*).

Gorgias (*Hel.* 11) no cree en la *Mnemosýnē* arcaica[255]. Solamente podemos pensar aquí en la *anámnesis* de las Ideas, ejercicio filosófico que tiene que sobrepasar, entre otras cosas, la *polymathía* escrituraria. Es difícil que las buenas gentes que aceptaban las verdades dichas por una encina estuvieran dispuestas a comprometerse en los interrogatorios y la dialéctica de Sócrates, simplemente porque no tenían necesidad de ello. Más que el recuerdo de un orden primordial olvidado, la *anámnesis* es la posición (revolucionaria) de un nuevo tipo de verdad.

De un modo coherente con esta situación, el *Fedro* va a parar a una primacía esencial de la *escritura*[256]. El *lógos* vivo es presentado (276a), y tal vez sólo puede serlo, mediante la metáfora de la *escritura* en el alma. El mismo discurso oral resulta ser una imagen. La transmisión viva de la sabiduría de maestro a discípulo es como la copia y reproducción de un texto, en la que los eslabones son a la vez escribas y códices vivos. En último término, el maestro no escribe en el alma del discípulo; sólo le recuerda lo que ya sabe, reaviva las letras borradas de un palimpsesto. Platón llega hasta ahí[257]. Las culturas del Libro (del Libro con un Autor) leerán una Escritura originaria, en el alma y en el mundo[258].

La enseñanza personal es necesaria para la transmisión de un conocimiento meramente técnico (275c-d). Lo es mucho más cuando se agregan las exigencias intelectuales y morales propias del conocimiento de «lo justo, lo bello y lo bueno» (276c). El sabio escribirá «para divertirse», «por hacer chiquilladas» *(paidiâs khárin),* que estarán disponibles en la nueva infancia de la «olvidadiza ve-

---

[255] En una generación anterior, la escritura, don del héroe cultural «progresista» Prometeo, se identificaba con la memoria (Esquilo, *Prom.* 460-1).

[256] Véase, sobre todo, «La pharmacie de Platon» de J. Derrida (1972).

[257] La metáfora de la escritura en el alma era frecuente. De Vries *ad loc.* enumera Píndaro, *Ol.* X 2-3, Esquilo *Prom.* 789, *Suppl.* 179, *Coéf.* 450, *Eum.* 276, Sófocles *Traq.* 683; en Platón, *Fil.* 38e ss., *Teet.* 191c ss. En la literatura bíblica, en cambio, sólo Jeremías 17, 1; 31, 33, aludido o citado en II *Cor.* 3, 3, *Hebr.* 10, 16. Sócrates parece esquivarla suplantándola con la de la *paideía* como *cultura,* agricultura, para terminar uniéndolas en 276c, en una frase de difícil traducción. Las resonancias eróticas del discurso pueden oírse en la simbología sexual de la siembra como fecundación pedagógica y en la violencia del falo-cálamo.

[258] Es el mundo como texto de símbolos que mostró el Foucault de *Las palabras y las cosas*. La idea del Autor llega al menos hasta la ciencia de la naturaleza y el racionalismo modernos. Las claves de la razón y la revelación deben ser leídas en la Escritura y en la Naturaleza escrita en caracteres matemáticos.

jez» (277e-278a). Pero hay que desconfiar cuando se habla de juegos y diversión, al menos desde el *paígnion* del omnipresente Gorgias. El trato personal ayuda a lograr esa suerte de iluminación súbita que se produce gracias a la permanencia en el problema, aunque, con dos milenios largos de cultura literaria a las espaldas, muchas veces nos parece obtenerla también en la larga convivencia con los textos. La comprensión que se alcanza con ese *insight* es intuitiva y, por lo tanto, imposible de traducir a proposiciones. El segundo texto canónico de Tübingen, *Carta VII* 340b1-345c3 (según el recorte de Krämer), parece apuntar a una experiencia de este tipo (cfr. esp. *noûs* en 342d2, 344b). Solamente los textos de 341d-e y 344d-e dejan entender que Platón no ha escrito «sobre las cosas más elevadas y primeras de la *phýsis*» y que no es necesario recordarlas por escrito porque podrían ser expresadas muy brevemente. Si se acepta la autenticidad de la carta, estos pasajes tienen un peso más fuerte que el de cualquier pasaje del *Fedro,* que no sugiere una *Prinzipienlehre* última sino el pasaje de la «retórica» usual a la «filosofía» (solamente, pero ni más ni menos). El resumen o retome desde 277d-e exige a los escritores no filosóficos que demuestren, más allá de sus obras, su conocimiento de la verdad si es que han de ser llamados filósofos. También en el mensaje para Isócrates, esa «cierta filosofía» congénita que posee debería hacerlo aspirar, por encima de los discursos que ahora cultiva de forma excelente, a «algo mayor», que la profecía *ex eventu* deja indeterminado.

No se pueden descartar elementos pedagógico-políticos, propios de un círculo como el platónico. Cualquier política elitista, reaccionaria o no, recluta sus cuadros en forma personal, «plantando la semilla en el alma» de quienes quiere cooptar. La difusión de la doctrina mediante la escritura y la publicación puede no ser deseable. Pero la práctica misma de la escritura es rescatada en el *Fedro* de los prejuicios y convertida en entretenimiento digno y liberal.

El *Fedro* interviene en un debate que es, por lo pronto, *técnico.* El terreno se viene preparando desde el comienzo. Fedro viene de una clase de Lisias, en condiciones pedagógicas posibilitadas solamente por la escritura, y esconde el discurso *escrito* para ejercitarse en su declamación, *de memoria,* con Sócrates de auditorio. Lo que la enseñanza oratoria pone en juego es la memorización y la declamación mecánicas de un texto muerto. La *letra* del texto, y no su pensamiento, sirve de original a esta copia. Sócrates desdeña los intereses escolares del joven –para los cuales,

al fin y al cabo, se escriben modelos de discursos– y exige la *lectura* del original, del *texto.* La zanahoria que puede arrastrar al entusiasta de los discursos Sócrates por toda el Ática es el *rollo de papiro.* Cuando llegue el momento de criticar, se pedirán las palabas textuales y se releerá varias veces el primer párrafo.

Desde los trabajos de Havelock[259], la cuestión de la oralidad de la cultura antigua se expandió hasta convertirse casi en una disciplina independiente. La reestructuración de la mente que producen las mutaciones tecnológicas en la comunicación (la escritura, el alfabeto, luego la Galaxia Gutemberg, actualmente los medios electrónicos) no van sin reacciones. Hay que volver a usar la palabra «ambiguo» para el papel de Platón y del *Fedro* en este tránsito. Si *Preface to Plato* pone a Platón como la bisagra decisiva y polémica en el tránsito hacia la mentalidad conformada por la palabra escrita, el Sócrates del *Fedro* enuncia críticas que, leídas sin prejuicios, se parecen sospechosamente a las que se formularon en los comienzos de la imprenta o de la era cibernética[260].

La acción del *Fedro* concuerda con las tesis revisionistas de Thomas Cole: el discurso de Lisias es un ejemplo de los *multiperformance texts* que se aprendían para, llegado el caso, echar mano de ellos. La enseñanza, por supuesto, no podía anticiparse dando reglas para su aplicación al caso concreto. Junto a los textos escritos, pasibles de ser comparados y reexaminados, el *Fedro* hace intervenir la separación fondo-forma, que permite estudiar la efectividad del discurso y de los distintos modos de decir lo mismo. Sócrates critica la desorganización de Lisias y otros rasgos que imitan la improvisación como carencias logográficas, ligadas a la carencia conceptual de una definición del tema. Él mismo, en cambio, interrumpe su «improvisación» para controlar el efecto que produce en el oyente, que es a la vez un colaborador crítico. Sócrates presenta ejemplos oratorios, refunda la retórica mediante la dialéctica y critica la técnica existente. Pero el contexto no se limita a las *tékhnai* del siglo v. Platón tiene un contemporáneo y competidor que ha hecho

[259] Desde el fundacional *Preface to Plato,* Oxford, Blackwell, 1963, a *The Muse Learns to Write,* New Haven/Londres, Yale University Press, 1986: cfr. Thomas-Webb (1994), pp. 4-5.

[260] W. J. Ong, *Orality and Literacy. The technologizing of the Word,* Londres, Methuen, 1982 [ed. cast.: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra,* México, FCE, 1997, p. 86]. Ya J. A. Notopoulos, «*Mnemosyne* in Oral Literature», *Tr. Am. Phil. Assoc.* 69 (1938), pp. 465-493.

de la *oratoria escrita* su modo de expresión teórico, político y educativo privilegiado, y que está a punto de aparecer en persona en el texto del *Fedro:* Isócrates.

Otros dos textos pueden darnos una idea de la polémica inmediata en la que el *Fedro* está comprometido. Isócrates escribe su discurso programático *Contra los sofistas* al comienzo de su carrera pedagógica y literaria, hacia 390. Ataca a los «erísticos» y «maestros de elocuencia política», que prometen demasiado a un precio demasiado bajo para que sus promesas sean creíbles. Encontramos temas familiares: no tienen en cuenta ni la experiencia ni las condiciones personales *(phýsis)* del alumno. La enseñanza no sustituye a la naturaleza ni a la experiencia, pero mejora aun a los menos dotados (10 y 14-15). Se pretende transmitir un conocimiento vivo mediante contenidos fijos, como las letras; pero la oratoria depende del *kairós* y de la capacidad de decir lo mismo con expresiones distintas de las ya usadas (10 y 12). Aprender las recetas, con un maestro serio, es fácil, pero no lo es utilizarlas de acuerdo a las circunstancias, en una composición adecuada y con expresiones artísticas; además del estudio y el ejercicio, el maestro debe coronar su tarea poniéndose él mismo como ejemplo *vivo* (16-18). Algunos sofistas actuales dicen estas mismas cosas en forma exagerada. En cuanto a los autores de *tékhnai* de la generación pasada, se han limitado a la oratoria judicial. Ni ellos ni los profesores de política producen la virtud (19-20). Sin embargo, el estudio de «esta filosofía» ayudaría más a la razonabilidad y honestidad *(epieíkeia)* que a la *rhētoreía*. ¡No porque Isócrates crea que la virtud puede enseñarse! Pero la elocuencia política puede ayudar a quienes están por naturaleza virtuosamente dispuestos (21).

Un rétor contemporáneo, Alcidamas, publica un «Acerca de los que escriben discursos o acerca de los sofistas», en general considerado un escrito polémico contra Isócrates, cuyo tema es la defensa de la oratoria improvisada frente al discurso escrito. Es el candidato alternativo a ser el primer texto donde aparece la palabra «retórica» (1). Su fecha está en discusión, pero es probable que sea anterior al *Fedro*[261]. Según el escrito, los escritores son incapaces de improvisar, y su mayor precisión y acabado es una desventaja, ya que aun los que recitan su discurso de memoria fingen estarlo improvisando (9-13). La escritura sirve sólo como ayuda de la memoria para la ejercitación (2). Escribir es fácil: se pueden hacer revisiones, consultar las obras de otros sofistas e imitarlos, pedir consejo, corregir... (4). Embota la rapidez de la inteligencia (17), perjudica la memoria y fomenta el olvido (18). El discurso escrito no permite introducir argumentos frente a los imprevistos. (24-25). Los discursos escritos no merecen ser llamados discursos, sino «imágenes *(eídōla)* y dibujos e imitaciones de los discursos», son como «estatuas de bronce e imágenes *(agalmátōn)* de piedra y pinturas», y siempre dicen lo mismo (27). Es una mera «imagen del discurso» *(eikōn lógou)*, inmóvil frente a las circunstancias, mientras que el improvisado «está animado y tiene vida» (28). Alcidamas se considera un «hábil orador» *(rhētōr deinós)*, capaz de improvisar, y no un «hacedor de discursos» (*poiētēs lógous*, expresión que Isócrates usa para sí mismo). Escribe para que quede el recuerdo de su palabra y por afán de renombre *(philotimía)*. Pero la escritura es algo secundario, que se hace por juego *(en paidiái)* (29-34). Es inútil subrayar los paralelos con el texto platónico.

En estos textos, como en el *Fedro*, está en juego la *paideía* y el sentido mismo de la palabra *philosophía* (en Alcidamas, 2, 15), que cada uno reivindica para su actividad. Hacia el final del *Eutidemo*, un anónimo conocido de Critón (304d ss.), orador frustrado que está entre el filósofo y el político, inferior a ambos, aparece caracterizado con rasgos que corresponden punto por punto a Isócrates (305c-e; cfr. Isócrates, *Antídosis* 180-185). El mensaje de las divinidades del lugar para Lisias convoca, junto a la oratoria de éste, los modos del discurso a los que la sociedad helénica encomienda una labor formativa –la poesía, en la cabeza canónica de Homero, y la legislación, especialmente para Atenas la *pátrios politeía* Salónica–. Y a estos venerables monumentos, ni más ni menos, les aplica el criterio de la subsidiaridad de la escritura, y se les

[261] «Sobre los que escriben discursos o sobre los sofistas», Rademacher, *Artium scriptores* B.xxii; LaRue Van Hook, «Alcidamas versus Isocrates», *Class. Weekly* 12 (1919), pp. 89-94., con trad. inglesa. Actualmente, la edición de G. Avezzù, Roma, 1982. Hay traducción castellana de J. L. López Cruces y J. Campos Daroca: Alcidamante de Elea/Anaxímenes de Lápsaco, *Testimonios y fragmentos – Retórica*, Madrid, Gredos (BCG 341). El escrito se fechaba teniendo en cuenta paralelos con Isócrates (*Helena, Contra los sofistas, Panegírico*, entre 400 y 380). Cole lo pone en la década del 360 por sus paralelos más cercanos con el *Fedro*. Tenemos un *Odiseo* atribuido a Alcidamas, que se disculpa de su mismo carácter escrito (Kennedy 1963, p. 173).

exige a los autores la capacidad de demostrar ellos mismos, con su verdadera elocuencia formativa, la debilidad de sus obras. Poeta y legislador son los personajes que han merecido por antonomasia la denominación de *sophoí* y que ahora tienen que revalidar títulos para acceder a la más modesta de filósofo. Quien se afana sobre lo escrito, en una constante labor de composición y corrección, de «cortar y pegar», no llega a merecer ese nombre[262].

¿Entonces el *Fedro,* en sus líneas finales, cierra el círculo alrededor de la retórica y, tras haber jugado su juego durante casi todo el texto y haber propuesto para ella un mejoramiento técnico muy superior a las recetas de los profesionales, termina excluyéndola a favor de la filosofía y la dialéctica, ni más ni menos que el *Gorgias*? Porque, al final, la «verdadera retórica», al servicio de los dioses y de la enseñanza viva de los hombres, no conservaría ninguno de los rasgos reconocibles en la oratoria y adquiere en cambio todos los que son propios del diálogo filosófico.

Agreguemos sólo un detalle, la última –e inquietante– alusión a la diversión (278b7, *pepaísthō*). No se trata del discurso de Sócrates, que era una celebración festiva (*prosepaísamen,* 265c1), ni de la actividad de escribir (*paidiá, paízein,* 276b5, d2, d6-8, e1-2), sino de la consideración misma que han venido desarrollando Sócrates y Fedro acerca de los *lógoi;* es decir, del texto del *Fedro.* ¿El texto se incluye a sí mismo, por su carácter de *escrito,* en el terreno de las diversiones?[263] ¿O se nos está advirtiendo de que son estos mismos resultados los que están puestos en un terreno minado por la ironía? Llevado a sus últimas consecuencias, el *Fedro* se vuelve sobre sí mismo como un enloquecedor juego de espejos autorreflejantes, o el cortocircuito del discurso escrito, que aparenta ser oral, contra el discurso escrito.

El final del *Fedro,* en las discusiones promovidas por Tübingen, aparece recortado de su contexto y convertido en reflexión de un autor sobre su propia obra. Pero el *Fedro* es un episodio en el gran debate por la *paideía* que abarca aproximadamente la primera mitad del siglo IV. En ese debate, el mundo griego, y en especial Atenas, trata de redefinirse tras el fracaso de los grandes proyectos del siglo anterior, mientras las ciudades siguen dirimiendo la supremacía antes de ser absorbidas por el poder macedónico. El escrito de Alcidamas nos deja entrever, en un parpadeo, el escenario más amplio de lo que para nosotros se resume en los nombres de Platón, Isócrates y Aristóteles. Ese mundo en crisis tuvo todavía la fuerza suficiente como para definir las grandes líneas que iban a transitar la educación y la cultura en el Helenismo y el Imperio, y en buena medida en épocas posteriores. A lo largo de los siglos, la contienda entre Platón y Aristóteles, por un lado, e Isócrates, por otro, no fue un enfrentamiento a muerte, pero sí algo más que una competencia deportiva. En todo caso, una larga competencia, cuyo resultado no termina nunca de decidirse. Hasta ahora, Platón viene ganando, porque fue él y no Isócrates quien decidió el sentido de las palabras «retórica» y «filosofía».

La plegaria final

La plegaria que cierra el diálogo venía siendo preparada desde muy temprano[264]. Con ella, Sócrates y Fedro se despiden del lugar. Era un lugar *verbal,* y ahora Pan es su divinidad principal. Ya lo habíamos saludado en 263d como inspirador de los discursos de Sócrates. Sabemos (*Crat.* 408d3) que Pan, hijo de Hermes, de naturaleza doble, que todo lo pone en movimiento y circulación, es el *lógos* mismo o hermano del *lógos.* Así se cierra un diálogo que comenzó con Sócrates preguntándole a Fedro, que venía de oir a Lisias, «adónde vas y de dónde vienes».

[262] No podemos no volver a recordar la anécdota, verdadera o falsa, de que la muerte sorprendió a Platón corrigiendo el primer párrafo de la *República* (278b n.).

[263] Rowe *ad loc.,* p. 214 y p. 10.

[264] Cfr. 228a y n., n. a 235d-e y 236b, Rosenmeyer (1962).

ÍNDICE